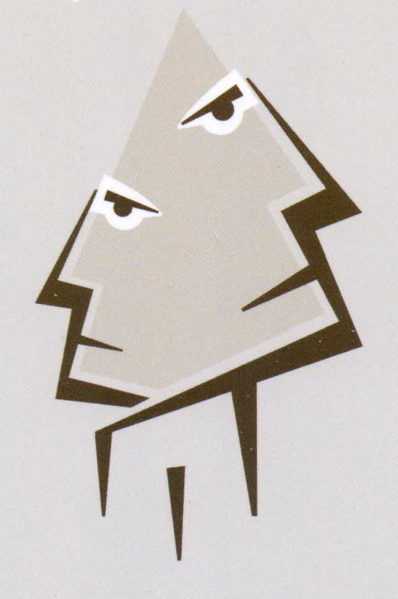


أرآء جديدة

في العلمانية والدين والديمقراطية

رفيق عبدالسلام



مركز صناعة الفكر
للدراسات والأبحاث
Fiker Center for Studies

أرآء جديدة

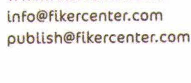
في العلمانية والدين والديمقراطية

دراسة تبحث في قضايا العلمانية والإسلام والديمقراطية، حيث تتناول العلمانية من الزاوية النظرية، والتنقيب عن دلالتها اللغوية والفكرية بالغة التشعيب، من خلال الرجوع الى أهم مصادرها وألمع منظريها في العصر الحديث، كما تتناول العلمانية كظاهرة تاريخية اجتماعية ومدى تنوعها، وتبين الدراسة علاقة العلمانية بالإسلام وماهي مواطن التوافق والتعارض بينهما، وتقدم قراءة في حركة العلمنة في الإسلام، كما تبحث الدراسة في الديمقراطية الجوهرية والإجرائية وتتناول علاقة العلمانية بالديمقراطية.





+961 765 858 09
+90 537 682 08 77
+90 212 801 01 25



Beirut / Lebanon
P.O.BOX: 14-6488
Al Anouty ST. Salim Slam
Borj Salim Slam



أرآء جديدة

في العلمانية والدين والديمقراطية

أرآء جديدة

في العلمانية والدين والديمقراطية

رفيق عبدالسلام



مركز صناعة الفكر
للدراسات والأبحاث
Fiker Center for Studies

أرآء جديدة

في العلمانية والدين والديمقراطية

رفيق عبدالسلام



مركز صناعة الفكر
للدراسات والأبحاث
Fiker Center for Studies

fikercenter

+961 765 858 09
+90 537 682 08 77
+90 212 801 01 25

www.fikercenter.com
info@fikercenter.com
publish@fikercenter.com

Beirut / Lebanon
P.O.BOX: 14-6488
Al Anouty ST. Salim Slam
Borj Salim Slam

الطبعة الرابعة 2015

الفهرس

مقدمة الكتاب

نبسط بين يدي القارئ الكريم هذا الكتاب الذي نتناول فيه قضايا العلمانية والإسلام والديمقراطية، وهي من دون شك قضايا كانت وما زالت تشغل حيزاً واسعاً من دائرة الاهتمام الفكري والسياسي، وتغطي مساحة شاسعة من رقعة التداول الإعلامي بين مختلف الدوائر الغربية والعربية - الإسلامية على السواء.

وعلى الرغم من كثرة ما أثارته مسألة العلمانية من صخب بين أهل الفكر والسياسة، وما صاحب ذلك من منازعات في عالمنا العربي، ولا سيما خلال القرن الأخير، فإن ما سطرته أقلام الكتاب والباحثين في هذا المجال لا يكاد يشفي الغليل، أو يفي بالغرض.

إن مسألة العلمانية وما يرتبط بِها من مفاهيم، كالحداثة، والديمقراطية، ثم ما تلا ذلك من مفاهيم «جديدة»، كالعولمة، وما بعد الحداثة، وما شابه ذلك، هي من أهم ما يواجه الوعي السياسي العربي الإسلامي من تحديات. وليس من المبالغة في شيء الزعم أن أغلب ما تتداوله ألسنة النخبة العربية الإسلامية، ومعظم ما تخطه أقلامها، لا يخرج عن دائرة هذه القضايا - المفاتيح وما تفرضه من مساءلات وأبحاث. فمنذ صعود القوى الغربية الكبرى في مختلف سوح العالم، متسلحة بأدوات البأس العسكري، ممسكة بزمام

التقانة، فُرض على النخب الإسلامية أولاً، ثم على القطاعات الاجتماعية الأوسع لاحقاً، التعاطي مع رؤى ومفاهيم جديدة، وتحسس مسالك اجتماعية وأنماط حياة غير مسبوقة. ولا غرو أن راوحت الاستجابة الإسلامية العامة لهذه الظواهر الجديدة بين القبول والممانعة، وبين التبني والرفض والصد، كما تنوع الرد بتنوع مواقع القوى الاجتماعية، واختلاف خلفياتها التكوينية والثقافية، ما بين بيروقراط الدولة وحاشية السلطان من جهة، وما بين فئة العلماء و«الإنتلجنسيا» من جهة ثانية، وما بين الوجهاء وعموم الناس من جهة ثالثة.

ولا يذهبن بأحد الظن أن طرح مثل هذه القضايا يدخل في دائرة الترف الفكري، أو إنه مجرد نزوة «تأملية» تعن لبعض المثقفين والمفكرين، ممن تغريهم التهويمات النظرية، وتستهويهم التعقيدات الاصطلاحية. فعلى العكس من ذلك باتت هذه القضايا (الظواهر) تفرض نفسها على الجميع، حاكمين ومحكومين، متعلمين وغير متعلمين، حضريين وريفيين، رجالاً ونساء، «محافظين» و«تحديثيين»؛ لا بل أمست تنساب في أنسجة المجتمعات العربية الإسلامية انسياب الدم في العروق، وتمتد إلى سائر شرايينها وشعاب حياتها، تصوغ مسالك الأفراد والجماعات، وتملي أنماط الذوق والتفكير، بما لا يسمح بتجاهلها، أو إشاحة النظر عنها.

لم يعد خافياً على أحد ما شهده، وما زال يشهده الاجتماع العربي الإسلامي من زلازل، وما يعرفه من تحولات طالت بنيان الحكم، وطرز الحياة، واتجاهات التفكير، وذلك بفعل التحديث

و«العلمنة»، وتعاظم دور الدولة، وانسياب اقتصاد السوق الرأسمالي وغيرها من هذه الظواهر. ومما لا شك فيه أن هذه التحولات لم تكن نتاج تطورات داخلية، ولا حركة مثاقفة هادئة، وإنما هي أمر فرضته حركة الجيوش وفوهات المدافع، مما جعل منها تحولات عسيرة الهضم، مرة المذاق والطعم.

ولئن أصبح الجمهور الأعظم من الناس اليوم في شغل عن مثل هذه المشكلات، فإن هذا لا يعني أنه بمنأى عما تفرضه من تأثيرات «ناعمة» و«مغلظة». ولا نبالغ إذا قلنا إن مصير عالم الإسلام الممتد يتوقف على مدى قدرته على مواجهة التحديات التي تفرضها هذه الإشكالات النظرية، والظواهر الاجتماعية، ثم على مدى نوعية ما تقدمه النخب الفكرية والسياسية من إجابات، وما تملكه في مواجهتها من خيارات. إذ لم يعد مسوغاً الهروب من مواجهة ما يفرضه علينا عصرنا من أسئلة صعبة، كما لم يعد من المجدي الاكتفاء بالنقل البليد، ومحاكاة الآخرين محاكاة عمياء، تحت دعاوى كونية زائفة وحداثة مضللة.

لقد تغلغل تيار التغرب والتحديث الجامح في مختلف أطراف المعمورة، وزلزل أنماط الحياة وطرائق التفكير لدى أمم وشعوب بأسرها، بيد أن استجابة العالم الإسلامي، عند التمحيص، تبدو بالغة التركيب والتعقيد، إذ يتزاوج فيها القبول والممانعة، وتتداخل فيها خيوط التكيف مع الصد والرفض. ومما يستدعي التوقف وإنعام النظر هنا، حالة غياب التساوق بين التحديث والعلمنة في هذه الرقعة من العالم، حيث تتقدم حركة التحديث بوتيرة سريعة في أغلب مناطق

العالم الإسلامي، ولكن دون أن تتقدم معها حركة العلمنة أو قوى العلمنة على نحو ما يشاع غالباً في نظريات الفكر السياسي. وعلى الرغم من أن الدولة المركزية بتوجهاتها الانضباطية والرقابية، وبنزعاتها الدهرية قد أصبحت لاعباً مهماً، إن لم تكن اللاعب الأكبر في تحديد معالم الاجتماع السياسي العربي والإسلامي، إلا أنه يبدو من التضليل بمكان قراءة المشهد الثقافي والاجتماعي بالغ التعقيد في الرقعة العربية الإسلامية من خلال الإطار الحصري للدولة. إنه لمن الجناية مثلاً قراءة الحالة التركية عبر نافذة الدولة الأتاتوركية، أو قراءة الحالة الاجتماعية والثقافية العامة في إيران من خلال الدولة الخمينية.

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب، تناولنا في الباب الأول مبحث العلمانية، وقد سلكنا في ذلك مسلكين متكاملين.

أولهما: معالجة العلمانية من الزاوية النظرية، وذلك بالتنقيب عن دلالتها اللغوية والفكرية بالغة التشعب، من خلال الرجوع إلى أهم مصادرها، وألمع منظريها في العصر الحديث. وقد توقفنا بعض الشيء عند عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، لما تتسم به قراءته للعلمانية والحداثة من طرافة وعمق، ولما له من تأثير ملموس في قطاعات واسعة من الباحثين والأكاديميين، بل من السياسيين والإعلاميين الغربيين على السواء.

وثانيهما: تناول العلمانية باعتبارها ظاهرة تاريخية اجتماعية في إطار ما بات يعرف اليوم بلغة علوم الاجتماع والسياسة بالعلمنة، تمييزاً لها من العلمانية خطاباً ونظرية ومنظومة قيم. وقد شددنا هنا على تنوع تجارب العلمنة، سواء في مواطنها الأصلية في أوروبا والولايات

المتحدة الأمريكية، أم في الفضاءين العربي والإسلامي، وخلصنا إلى القول بتعدد العلمانيات وتنوعها، وأنه ليس ثمة علمانية واحدة تنتظم جميع هذه التجارب، كما خلصنا إلى نفي ما يشاع عن العلمانية من أنّها قرينة التسامح والانفتاح، وبينا، خلافاً لذلك، أن الكثير من تجارب العلمنة، سواء في الغرب أم في الشرق، لم يخل من وجوه عنفية مرعبة، ومظاهر تسلطية مفزعة.

لقد غدا أمراً شائعاً في الأدبيات الغربية والعربية على السواء ربط العلمانية بالديمقراطية وشيوع قيم التسامح، بما يجعل منهما حالة موحدة وصماء. ولقد سبق للفيلسوف الأمريكي جون رولز مثلاً الذي يعد واحداً من أهم وألمع الليبراليين المحدثين في الولايات المتحدة الأمريكية والفضاء الغربي عموماً، أن تحدث عن العلمانية باعتبارها شرطاً لازماً لتأسيس ما يسميه بـ «الوفاقات المعقدة»، فهي (أي العلمانية) تعد عنده حجر الأساس لعصر الحداثة السياسية، فإذا كانت مجتمعات ما قبل الحداثية على ما يقول رولز تتسم بحالة مزمنة من الصراع الديني والتدابر السياسي العنيف بحكم عجزها عن تلمس طرق الوفاق وتوليف المصالح المتضاربة، فإن المجتمعات الحديثة خلافاً لذلك، تتسم بقدرة فائقة على السيطرة على معضلة الانقسام الديني والسياسي استناداً إلى مبدأ حيادية الدولة، ثم باعتماد آليات وفاقية بين الأفراد والمجموعات بصورة عقلانية خارج حلقة المنازعات الدينية والمذهبية، أي استناداً إلى الخيار الحيادي العلماني[1]، إلا أن ما لم

(1) See John Rawls, Political liberalism, (New York: University of Colombia Press,1993), 243.

ينتبه إليه جون رولز، كما هو شأن جل أقرانه من المفكرين، وحتى رجال السياسة والإعلام الغربيين، هو كون العلمنة السياسية ليست توأماً ملازماً ودائماً للوفاق أو السلم المدني، بل إن كثيراً ما تكون هذه العلمانية مصدراً للانقسامات الاجتماعية والسياسية، ومغذية لمناهل الاستبداد السياسي. كما أنه يتبين عند التحقيق المدقق مثلاً أن العلمانية على النحو الذي هي عليه اليوم في بعض البلاد العربية والإسلامية تبدو عاجزة عن معالجة التسويات الاجتماعية، وبناء السلم المدني المفقود، ومن علامات ذلك أن العلمانية في هذه المنطقة العربية والإسلامية لم تكن مرتبطة، في أي وقت من الأوقات، بحيادية الدولة إزاء المجال الديني، أو استقلالية الحقل العمومي عن التدخل الجائر للدولة بقدر ما جلبت معها أقداراً غير قليلة من التسلط السياسي والقهر الاجتماعي.

ولسنا نهدف من هذا البحث إلى تقريظ العلمانية والعلمانيين، ولا إلى بيان تهافتها وذم القائلين بها، وإنما نهدف إلى محاولة التفكيك وفتح دروب جديدة في الفهم والتفكير.

أما الباب الثاني فقد خصصناه لدراسة العلاقة الرابطة بين الإسلام والعلمانية، وكما نبهنا في صدر الكتاب، لم يكن مطلبنا فيه تقصي مواطن التعارض أو التوافق بين الإسلام والعلمانية، على نحو ما هو غالب على الأدبيات العربية والغربية، وإنما بيان الطابع المركب للإسلام والعلمانية على السواء، فضلاً عن جلاء الخاصية المعقدة لهذه العلاقة، سواء عند تناولنا العلمانية في بعدها النظري والنصي، أم في بعدها التاريخي الاجتماعي.

وأما ما هو الرائج بين عدد واسع من أهل الفكر والإعلام

والصحافة من وجود إسلام موحد وصلب يقف في مواجهة علمانية متجانسة وموحدة، فإنه لا يصمد كثيراً أمام البحث العلمي والتنقيب التاريخي الجادين، فلا الإسلام حالة نمطية منغلقة على نفسها، ولا العلمانية حالة مكتملة وموحدة، ولا العلاقة بينهما على ضرب واحد وصورة واحدة.

إن الإسلام، وإن كانت مبادئه الكبرى منضبطة بضوابط النصوص المحكمة، إلا أنه دين تعددي على صعيد التأويل والفهم، كما أنه تعددي على صعيد الممارسة الفردية والاجتماعية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأدبيات العلمانية، فإنها بالغة التعدد والاختلاف، مما يجعل من العسير أحياناً الظفر بما هو مشترك بينها، أو ما هو موضع اتفاق بين منظريها والمنافحين عنها، الأمر الذي يجعل العلاقة حالة مركبة ومتشعبة، لا يمكن معالجتها بالقول القاطع بأن الإسلام والعلمانية صنوان، أو بالقول إنّهما عدوان لدودان لا يلتقيان. إن في هذه العلاقة من الائتلاف بقدر ما فيها من الاختلاف، وفيها من الالتقاء بقدر ما فيها من التباعد والتجافي.

ثم ختمنا بمسألة الديمقراطية التي خصصنا لها الباب الثالث برمته، دعانا إلى هذا كثرة ما أصبح يكتب عنها من قِبَل النخب، ويتردد بشأنها على ألسنة العامة، إذ أمسى من الوضوح بمكان أن الشعار الديمقراطي قد حل محل شعار تصدير المدنية والحضارة في تحريك الجيوش والأساطيل وتسويغ غزو الأوطان وإطاحة الحكومات. وهكذا لم يعد من الممكن تجاهل الموضوع الديمقراطي خاصة بعدما أضحى مطلباً لقوى سياسية وتيارات فكرية كثيرة في

عالمنا العربي والإسلامي، من الليبراليين إلى القوميين، ومن اليساريين إلى الإسلاميين. وقد كان سقوط المنظومة الشيوعية، وتداعي مطالبها الفكرية والسياسية من بين العوامل المحفزة لانتشار الخطاب الديمقراطي الليبرالي، وشيوع مقولات الدمقرطة على نطاق واسع خلال العقدين الأخيرين على وجه الخصوص.

على أننا عند تقليبنا النظر في ما كتب في هذا الموضوع، ولا سيما في ساحتنا العربية، وجدناه لا يخلو من آفتي الأدلجة والاختزال، كأن يشاع أن الديمقراطية منظومة متكاملة متراصة البنيان، أو إنّها ثقافة شاملة لا تنفصل فيها «القيم» عن الوسائل والإجراءات؛ مقولات سرت بين الناس ثم أضحت عندهم مسلمات بديهية لا ريب فيها ولا نقصان. لكن القارئ سيرى أن ما رجحناه هو خلاف ذلك، وأن الديمقراطية إن هي إلا آلات إجرائية وظيفية قد تصلح لعلاج معضلة الاستبداد والتسلط السياسي، وليست عقيدة صارمة منازعة للعقائد والأديان، ولا هي حل سحري يتجاوز سنن العمران وقوانين الاجتماع السياسي، وأن ما يسمى «بالثقافة» الديمقراطية و«القيم» الديمقراطية و«الروح» الديمقراطية ليس من التحقيق العلمي في شيء. وإذا كنت لا محالة جاعلاً للديمقراطية ثقافة وروحاً، فلتكن «ثقافات» و«أرواحاً»، ذلك لأن الديمقراطية إنما هي نتاج التجارب الحية المتنوعة، تأتلف بائتلافها وتختلف باختلافها. ناهيك أن الديمقراطية، حسب تعريفنا لها، ليست أمراً مطلقاً، وإنما هي مفهوم قابل للتعديل والتغيير والاستدراك حسب ما تمليه حاجة الاجتماع السياسي الذي تعمل ضمنه.

وفي الختام أجد لزاماً علي أن أشير إلى أن أصل هذا الكتاب هو أطروحة دكتوراه قدمناها في الجامعة البريطانية تحت عنوان «الإسلام والعلمانية والحداثة»، وهي في طريقها إلى النشر باللغة الانجليزية بإذن الله، وقد رأينا من المناسب إعادة صياغة بعض مباحثها بما يستجيب لحاجة القارئ العربي بدل الاعتماد على الترجمة وما يصاحبها عادة من ضعف البيان ومجافاة الأسلوب العربي المبين، فكان أن أدخلنا بعض التعديلات على النص الإنجليزي، وتوسعنا في بعض المواضع، كما أضفنا فصولاً رأينا فيها إضافة، وحذفنا أخرى لم نر فيها كبير فائدة للقارئ العربي.

هذا، وقد رأينا تقسيم العمل إلى كتابين اثنين، تركيزاً للعمل وتيسيراً على القارئ، يكون هذا الكتاب هو الجزء الأول، وسيليه الجزء الثاني الذي سنعالج فيه موضوعي الحداثة وما بعد الحداثة بعون الله وتوفيقه.

ويجدر التنبيه على أن هذا العمل ليس مجرد بحث أكاديمي بارد منعزل عن الشأن العام، وإنما هو في بعد من أبعاده الأساسية محاولة لتلمس مسالك الإجابة عن مجمل القضايا الكبرى التي تشغل العالم من حولنا، وتمس أوضاع مجتمعاتنا في الصميم.

ومع ذلك، فأنّى لنا أن ندعي أن ما قدمنا في هذا العمل من مقاربات قد بلغ مبلغ الكمال، أو إنه لا يحتمل المراجعة والاستدراك، وحسبنا أننا بذلنا الوسع في توسيع دائرة البحث والتنقير، وحاولنا جهدنا الخروج عن السائد المعهود في طرق تناول هذه الموضوعات والنظر فيها. وحسبنا أيضا أن يكون في كتابنا هذا

ما يقدح زناد الفكر ويبعث على إعمال النظر الاجتهادي الحي في مشكلات الإسلام والعلمانية والديمقراطية، لأن حاجتنا اليوم إلى إعمال الاجتهاد المتبصر في قضايا العصر ومشكلاته الراهنة لا تقل أهمية عن حاجتنا إلى إعمال الاجتهاد في قضايا الدين، خاصة وأن الكثير من المقولات الرائجة في «سوق» المثقفين العرب من قبيل العالمية، والكونية، والانفتاح، والحداثة، إن هي إلا غطاء للكسل الذهني والجمود المعرفي وتنكب عن طريق التفكير الجاد.

العلمانية: الجذور الفكرية والتاريخية

لعل أول ما يلفت انتباه الباحث أو القارئ العربي، سواء عند تصفح القواميس العربية، أو ما يكتب في هذا الحقل التخصصي، على ندرته وضعفه، حالة الالتباس الدلالي لمصطلح علمانية ومشتقاته الأخرى (من مثل نعت علماني وفعل علمن)، ومبعث ذلك لا يعود إلى كون كلمة علمانية هي من بين المصطلحات الوافدة أوالمحدثة على لغة العرب ومواضعاتِهم، ولا إلى مجرد هشاشة في الفهم أو اضطراب في الضبط والحد، بقدر ما يعود الأمر إلى حالة الاستقطاب الشديد التي تشق الساحة العربية الإسلامية والتي انعكست بدورها على استخدام المصطلح مبنى ومعنى. ومن المعلوم أن الكثير من الصراعات الفكرية والسياسية تختفي خلف حجاب المفاهيم والمصطلحات، بل إن كثيراً ما تدور رحى هذه الصراعات حول القاموس الدلالي والاصطلاحي قبل أن تتحول إلى صراعات فكرية وسياسية. ولا ننس في هذا السياق حالة الالتباس الدلالي الذي يطبع كلمة علماني في أصل الاستخدام الأجنبي نفسه، وقبل أن نتحدث عن الاستخدام العربي، فالذين يعرفون العلمانية مثلاً بأنّها فصل الدين عن الدولة، أو حياد الدين إزاء المسائل الاعتقادية، أو الذين ينسبونَها إلى ما يسمى بالروح العلمية والوجهة العقلية في النظر إلى العالم وتشخيص الأمور، غالباً ما يستبطنون في دواخلهم، بوعي أو بدون وعي، رؤية إيجابية مبشرة بفضائل العلمانية والعلمانيين.

أما الذين يعرفون العلمانية بالمروق الديني أو الكفر والزندقة وما شابه ذلك، فهم يستبطنون موقفاً منكراً للعلمانية رافضاً لها، علماً بأن التعريفات الدلالية ليست بالأمر المحايد، وإنما هي حاملة لرهانات ومصالح كثيرة، على نحو ما يبين فلاسفة اللغة والتأويل.

وعلى الإجمال، يمكن القول إن مفهوم العلماني ومشتقاته الأخرى، سواء في الاستخدام الأجنبي أم العربي، خضع للادعاءات الوثوقية للخطاب العلماني، أكثر مما خضع للتحقيق العلمي الجاد، إلى الحد الذي غدا فيه من الصعب التمييز بين الدلالة الأصلية أو الاشتقاقية لكلمة علماني ومرادفاتها، وبين المضمون الذي صبغته به المنظومات العلمانية التي فرضت نفسها خلال القرنين الأخيرين. فقد بقيت العلمانية من بين أكثر المفاهيم اضطراباً والتباساً في الخطاب العربي - وقس على ذلك الخطاب الغربي نفسه - ولم تكن موضع تنقيب تاريخي ومعرفي جاد إلا فيما ندر، مما جعلها عرضة لتجاذبات تعريفية لا حصر لها.

من المهم هنا لفت الانتباه إلى أن هنالك ثلاثة حقول دلالية متباعدة ومتباينة لا بد من التمييز بينها عند التعاطي مع موضوع العلمانية، تجنباً لآفتي الخلط والتعميم.

أولاً: الحقل الدلالي اللغوي الذي يرتبط أساساً بالأصل الاشتقاقي للكلمة على نحو ما تجليه القواميس اللغوية المتخصصة، وهنا يكفي القارئ أو الباحث المعني بهذا الموضوع أن يفتح أياً من القواميس اللغوية الأجنبية حتى تستبين له الدلالة الاصطلاحية لكلمة علمانية ومرادفاتها الأخرى.

ثانياً: الدلالة المضمونية «القديمة» المختزنة في أصل المصطلح على نحو ما يكشف عنها الاستخدام المسيحي الوسيط، علماً بأن استخراج هذه الدلالة يحتاج إلى قدر من البحث التنقيبي في سياقات استعمال المصطلح، ومواضع استخدامه عند متكلمي الكنيسة، على اعتبار أن كلمة علمانية ومشتقاتها قد انطبعت بالاستخدام المسيحي الكنسي في العصر الوسيط انطباعاً يجعل من غير الممكن جلاء معنى الكلمة بمعزل عن سياقات استخدامه اللاهوتي الكنسي.

ثالثاً: الدلالة النظرية، أو بالأحرى الدلالات النظرية المستحدثة للعلمانية التي هي بالغة التشعب والاتساع إلى الحد الذي لا يكاد يعثر المرء معه على مشترك أو متفق عليه بين ركام هائل ومتناثر من التأويلات والتعريفات.

وربما يعود الأمر إلى الاعتبارين التاليين:

أولاً: إن العلمانية، وعلى نحو ما هي مستخدمة اليوم في الخطاب أو الخطابات الغربية وكذا العربية، لا تنفك عن المنظومات الأيديولوجية و«الإكراهية» العلمانية التي تقدم تعريفاتِها المتحيزة والذاتية للكلمة، بما يشبه النحل الدينية والمذاهب الكلامية الخاصة التي تنسج مقالاتها وتبني مفاهيمها الخاصة. ولعل هذا السبب، فيما يبدو لي، هو الذي يجعل من الصعب الاطمئنان إلى تعريف محدد أو «محايد» للكلمة، استناداً إلى مقالات العلمانيين أنفسهم، مثلما أنه من الخطأ قراءة أي نحلة دينية أو عقَدية على نحو ما تقدم نفسها من خلال متكلميها والمنافحين عنها.

ثانياً: تعريفات العلمانية تتعدد بتعدد زوايا النظر والخلفيات

الفكرية والثقافية، ثم بتعدد الحقول المعرفية التخصصية التي نحت بدورها منحى الاتساع والتشعب، من ذلك مثلاً أن أهل النظر الفلسفي غالباً ما يركزون قراءاتهم للعلمانية على أبعادها النظرية ومستتبعاتها الأخلاقية، من قبيل إحلال الروح الوضعية والنسبية محل المعتقدات الدينية الكلية، أما علماء الاجتماع فينظرون إليها من زاوية أبعادها الاجتماعية والسياسية، في حين أن علماء السياسة ينظرون إليها من زاوية ثنائيةِ الديني والسياسي على وجه العموم، وعلاقة الكنيسة بمؤسسة الدولة على وجه الخصوص.

إن كلمة علماني استخدمت ضمن سياق اللغة الرومانية (سيكلوم) إلى جانب كلمة (موندوس) للإشارة إلى معنى العالم أو الدنيا.

أما في السياق اليوناني فقد استخدمت بمعنى الزمن والدهر أو الحقبة من الزمن. ولم يخرج الاستعمال المسيحي لكلمة علماني عن هذا الخط العام، فقد استوعبت المسيحية هذه المعاني اليونانية والرومانية وسكبتها ضمن وعائها الديني الروحاني، إذ استعمل نعت علماني، ومنذ وقت مبكر داخل الكنيسة، للدلالة على طبقة رجال الدين الذين يقومون على خدمة الشؤون الدنيوية لعامة المتدينين (وخدمة المسيح)، ولكن دون أن تنطبع الضرورة بالقيم والمسلكيات الدنيوية، وذلك تمييزاً لها من طبقة الرهبان والقساوسة المتفرغين لشؤون العبادة والتبتل الروحي بصورة كاملة وبمعزل عن الشؤون الدنيوية. كما استعمل نعت علماني للإشارة إلى الألعاب الفروسية التي تقيمها الكنيسة على رأس كل مائة سنة ميلادية احتفالاً بانقضاء قرن ودخول آخر جديد. ثم استعمل المصطلح لاحقاً للإحالة على

العالم الخارجي الواقع خارج الفضاء الكنسي وما يطبعه من روح دنيوية مادية (أي خارج حدود الكنيسة)[1]. ومن ثم اتسعت دلالة الكلمة لتشمل كل المؤسسات الدنيوية المعنية بالمسائل المدنية والزمنية وشؤون عامة الناس، تمييزاً لها من المؤسسات والهياكل الدينية الموصوفة بالروحية والقدسية. ولكن بدءاً من القرن السادس عشر بدأت كلمة علمانية تتخلص تدريجاً من حمولتها السلبية المنطبعة منذ مرحلة النشأة، فلم يعد إذاً نعت علماني يحيل على ما هو أقل مكانة روحية، أو على من هو أوضع منزلة دينية واجتماعية، على نحو ما كان عليه الأمر في الحقبة الكنسية، بل صار يدل على ما هو جليل ورفيع: أي المدني، الدنيوي، الزمني، النسبي، مقابل ما هو كنسي وديني مما بدأ يفقد بدوره شحنته الإيجابية شيئاً فشيئاً. ومنذ القرن الثامن عشر، وفي أجواء الدفع القوي الذي شهدته حركة العلمنة شاع المصطلح على نطاق واسع، ولم يعد قاصراً على رجالات الكنيسة ومتكلميها، وإنما اتسع ليدل على انتقال شخص من المشغل الديني إلى المدني، وتحول ملكية معينة من الحقل الكنسي إلى الحقل المدني، ثم اكتسب المصطلح فيما بعد معنى اجتماعياً وسياسياً واضحاً يحيل على عمليات مصادرة أملاك الكنيسة وتحويلها إلى ملك عام خاضع لسلطة الدولة القومية، ولذلك لم يكن مستغرباً أن ينتشر استعمال المصطلح بادئ الأمر بين المؤرخين والاجتماعيين قبل أن

---

(1) J. Keane, "The Limits of Secularism", in Islam and Secularism in the Middle East, Edited by J. L. Esposito and A. Tamimi, (London, C. Hurst & Co,2000), 29-30.

ينتقل بعدُ إلى كتابات المنظرين والمفكرين، بحكم وجود حركة اجتماعية سياسية قبل وجود نظرية مجردة لبعض الفلاسفة أو الباحثين.

بيد أن عملية إحياء مصطلح علماني في العصر الحديث لم تكن بمنأى عن ملابسات المجتمعات الأوروبية وما يشقها من صراعات ومنازعات، وهذا ما يفسر وجود قدر غير قليل من الاختلاف في استخدامات المصطلح بين القدامى والمحدثين، فضلاً عن اختلاف دلالته باختلاف ملابسات التجربة الحية نفسها لكل مجتمع من المجتمعات الأوروبية. فقد شاع استخدام هذه الكلمة في اللغة الانجليزية مثلاً، وعلى نطاق واسع منذ أواسط القرن التاسع عشر، من قِبَل ما عرف وقتئذ بالمفكرين الأحرار، مع محاولة النأي بكلمة العلماني عن شبهة الإلحاد والكفر التي حامت حوله، وذلك في مجتمع لم يزل منطبعاً بالمواريث المسيحية وقتها، إذ حاول هوليك مثلاً أن يُبعد شبهة الالحادي أو المعادي للدين عن مفهوم العلماني ليطبعه بكساء المدني- الزمني اللاديني مع تشديده على ضرورة التمييز بين معنى اللاديني non-religious والمعادي للدين anti-religious [1].

أما في اللغة الفرنسية فإن اللائكية تعد من الكلمات الأكثر شيوعاً واستعمالاً، وهي ذات خصوصية فرنسية، وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة في القاموس البيداغوجي الصادر ما بين 1882-1887 تحت إشراف فردينان بوسان (Ferdinan Buisson) واستخدم ابتداء

(1) Talal Asad, Formations of the Secular, Christianity, Islam , Modernity (Stanford, California, Stanford University Press 2003), 23-2.

للإحالة على عملية إصلاح التعليم التي قادها الجمهوريون في إطار سعيهم إلى تحويله من سلطة الكنائس إلى سلطة الدولة الجمهورية، وقد شاع هذا المصطلح أكثر فأكثر مع بداية علمنة التعليم ونظام المدارس أواخر القرن التاسع عشر، ثم ازداد شيوعه أكثر في مطلع القرن العشرين، وتحديداً في أجواء الفصل بين الدولة والكنيسة الذي تم إعلانه رسمياً سنة 1905[1]. وقد تم تداول هذا المصطلح في بادئ الأمر بين المؤرخين لتوصيف عمليات نقل الملكيات العقارية ومجال التعليم من الكنائس إلى سلطة الدول القومية، قبل أن ينتقل لاحقاً إلى حقل العلوم الإنسانية ويستوي على صورته الكاملة على نحو ما هو متعارف عليه اليوم في مجال علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الثقافي وغيرهما من الحقول التخصصية الأخرى.

ومع اتساع حركة العلمنة استقر استعمال المصطلح على معنى اجتماعي سياسي يحيل على عملية انتقال ملكية العقار والتعليم من سلطة الكنيسة إلى الدولة الزمنية، ومن ثم ما عاد يحيل على مراجعه الإسنادية والتكوينية الأولى المنطبعة بالتأثيرات الكنسية، اللهم إلا على سبيل الإضمار والإيحاء الذي لا يمكن تجليته إلا بقدر من الجهد التنقيبي والتأويلي لا يقوى عليه غير المختصين المتمرسين.

---

(1) J Bauberot, "Genèse du Concept de la Laïcité en Occident", Islam et laÿcité: Approches Globales et Régionales / sous la direction de Michel Bozdémir, (Paris, L'harmaton, 1996).

النظريات العلمانية

أما العلمانية من حيث إنها نظرية فهي مولود حديث العهد لا يزيد عمره على قرنين من الزمن، والمقصود بالنظرية هنا ذلك الضرب من الخطاب النسقي الذي لا يكتفي بالتنقير الدلالي، أو التنقيب التاريخي عن معنى «العلماني»، ولا يقف عند حدود المعطيات الاستقرائية والإحصائية لواقع حركة العلمنة على نحو ما يفعل ذلك علماء الاجتماع والسياسة وأهل التخصص الإحصائي مثلاً، بقدر ما يقدم أصحابه قراءة شاملة و«نسقية» تستند في الأغلب الأعم إلى حتميات كونية وتاريخية، كما تنطبع بمنزع تبشيري ليس له بالضرورة علاقة بالواقع ومعطياته.

فالعلمانية عند كبار منظريها ليست مجرد ممكنٍ من الممكنات التاريخية، ولا هي مجرد علاج محدد لأوضاع تاريخية مخصوصة بقدر ما هي أشبه ما تكون بالتعبير «الباطني» عن صوت التاريخ ومآلات الوعي الانساني، فالتاريخ الكوني عند هؤلاء، كما هو شأن بنى الوعي الإنساني في مشارق الأرض ومغاربها تتجه طوعاً وكرهاً نحو رؤية دهرية علمانية، وتنحو نحو التخلص نهائياً وإلى غير رجعة من التصورات والمسالك الدينية الموصوفة بالسحرية والخرافية. وقد تأثرت نظريات العلمنة بدرجات متفاوتة بالتوجهات الوضعية والنزعات الإلحادية الجذرية للقرنين التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وهذه النظريات، على اختلاف عناوينها وتنوع القائلين بها، تقوم على جملة من المسلمات النظرية الكبرى يمكن إجمالها فيما يلي:

❁ إن العالم يسير بصورة متصاعدة نحو التخلص من مرتكزاته الدينية الغيبية لمصلحة نظرة مادية دهرية عمادها عقلانية الرؤية وحداثة السوق الرأسمالية وبيروقراطية الدولة، وقد كان لأيديولوجيا التقدم التي فرضت نفسها منذ القرن التاسع عشر دور مهم في ترسيخ هذه الرؤية، وفي مد العلمانيين بإسناد نظري قوي لتأكيد الطابع الخطي والمتلاحق لحركة العلمنة.

ففلسفة التاريخ الهيجلية مثلاً (نسبة إلى الفيلسوف الألماني هيجل) تتأسس على ضرب من الحركة التصاعدية لمسار الوعي والروح، تناسباً مع الخط التواتري والمتلاحق لحركة الزمن، حيث ينفصل الحاضر عن الماضي ويتجه سهماً نحو المستقبل، فكلما تقدمت حركة الزمن واكبها ارتقاء في مسار الوعي الإنساني.

أما أوجيست كونت أبو الوضعية الفرنسية فقد نظر إلى التاريخ من زاوية ما أسماه قانون الحالات الثلاث، إذ يبدأ التاريخ عنده بالحقبة الأسطورية الغيبية، ومنها إلى الحقبة الميتافيزيقية، لينتهي المطاف عند ما أسماه بالحقبة الوضعية العلمية المتطابقة مع نظرة علمانية دهرية تقطع جملة مع التصورات الأسطورية والإحالات الدينية المتعالية. فالعلمانية، على ما يقول أصحاب هذه النظرية، هي علامة من علامات نضج الوعي الذي أدركه الإنسان الحديث بفعل فتوحات العلوم التي كشفت أمامه مجاهيل الكون وأسرار الحياة، خلافاً للأسلاف المسكونين بهواجس الرهبة والوجل من القوى السحرية والغيبية، وهي تبعاً لذلك قرينة العصر الحديث المتجه قدماً نحو الترشيد العقلاني والعلمي.

* تتساوق نظرية العلمانية مع نظرية في الحداثة، سواء أكان ذلك على سبيل الإضمار أم التصريح، فإذا كانت الحداثة على نحو ما يقول منظروها في العصر الحديث بدءاً بهيجل ومروراً بماكس فيبر، وانتهاء بمدرسة فرنكفورت، وخصوصاً في جيلها المتأخر مع هابرماس، تقوم على عقلنة المنظورات والمسلكيات الفردية، وما يصاحب ذلك من عقلنة البنى العامة للمجتمع، فإن ذلك يعضد ضرورة القطع مع التصورات السحرية والدينية لمصلحة نظرة وضعية دهرية، أي الانتقال نحو العلمانية باعتبارها قرين العقلنة بمعناها الواسع. كما تتأسس نظرية العلمنة على القول بالانتصار الحتمي والقاهر للدنيوي على حساب الديني، وغلبة قيم هذا العالم على حساب العالم الآخر، ولذلك لا تتردد أدبيات العلمانيين في التذكير بالأدوار المتقدمة التي لعبتها المسلكيات الدينية في نشأة الحداثة الاقتصادية والسياسية، إلا أن هذا العالم كما يقولون لا بد أن يفرض منطقه الإكراهي والصارم، وتبعاً لذلك يهزم القيم الدينية ويهز المسلكيات «السحرية»، وربما بقي المجال الوحيد الذي يحشر فيه الدين هو مجال الخيال الروحي والقوى المحطمة من المجتمع، الهاربة من قسوة القفص الحديدي للحداثة، حسب تعبير ماكس فيبر أحد أهم منظري الحداثة في القرن الماضي. بل إن هذا المجال نفسه، كما يقول فيبر، ما عاد حكراً على الدين بعد أن بدأت تنازعه فيه قطاعات الفنون والمتع الجسدية، إذ يتجه الإنسان الحديث إلى إطفاء جوعه الروحي بضرب من المتع الحسية، في الحانات والمراقص والملاهي الليلية بدل اللجوء إلى

الكنائس ودور العبادة[1]. من المؤكد أن هذه النمذجة النظرية لم تنبن على فراغ بقدر ما استندت إلى واقع التجربة الغربية الحديثة التي اتسمت بتراجع الحضور الديني لمصلحة التوجهات والقيم الدهرية، إذ لعب الدين دوراً محفزاً لقاطرة التحديث الاقتصادي والسياسي في الغرب، ولكنه شهد فيها تراجعاً لمصلحة البنى الدنيوية المعلمنة.

* أما في الجانب السياسي، فإن العلماني يقدم في الأغلب الأعم باعتباره رديفاً للتسامح والانفتاح، وصنواً لعقلنة الفضاء العام، كما يقدم الدين في الغالب قرين انغلاق العقل وضيق الصدر بالمغاير في الملة والعقيدة. من هنا لم يتردد الباحث البريطاني فراد هليداي مثلاً في القول بأن لا ديمقراطية دون علمانية. أما الفيلسوف والحقوقي الأمريكي جون رولز الذي يعد أحد أهم وألمع مفكري الجيل الجديد من الليبراليين، فقد جعل من العلمانية رافعة ضرورية من روافع النظام الديمقراطي القائم على ما أسماه «بالوفاقات المعقدة»[2]، في حين شدد زميله رتشارد رورتي أحد أهم أرباب ما يعرف بالمدرسة البراجماتية الجديدة في الولايات المتحدة الأمريكية على أهمية العلمانية باعتبارها مرتكزاً أساسياً لتأسيس فضاء عام مفتوح، بعيداً عن الدين وإكراهاته واصفاً إياه بالقوة «الكابحة للحوار»

---

(1) Max Weber , The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by T. Parsons; introduction by A. Giddens, (London, Blackwell ,2001).

(2) John Rawls,"The domain of the Political an overlapping consensus", Reading in Social and Political Philosophy, Edited by M. Stewart (Oxford Press (Cambridge,New York,Cambridge Press, 1971).

Conversation Stopper [1]. وهنا نلحظ ضرباً من الربط التلازمي بين العلماني والديمقراطي، إن تصريحاً أو تلميحاً، فإذا كانت الديمقراطية تعني في بعد من أبعادها الأساسية، كما يدعي منظروها، عقلنة الفضاء العام وترشيد الشأن السياسي، فإن ذلك يستلزم استبدال الشرعية الدنيوية والسيادة البشرية النسبية بالشرعية الدينية القائمة على مقولة الحقوق المقدسة والسلطة المتعالية.

* على الرغم من أن نظريات العلمنة تتأسس على مقولة رئيسية هي فصل الدين عن مؤسسات الحكم «الزمني»، إلا أن هذا في حقيقة الأمر ليس إلا عنصراً من بين عناصر كثيرة تنادي بها المنظومات العلمانية، فعملية الفصل بين الديني والسياسي تعد جزءاً من ظاهرة أعم وأشمل تتمثل في إبعاد الدين عن الحياة العامة، ومختلف المؤسسات الاجتماعية، علماً بأن ظاهرة التمايز بين الحقل الديني والحقل السياسي نشأت مع العلمانيات، إذ وجد شيء منها في المسيحية الوسيطة وفي التاريخ السياسي الإسلامي، بل إن كل الحضارات أقامت ضرباً من التمايز الوظيفي بين الديني والسياسي، ولكن ما يميز نظريات العلمنة الحديثة استنادها على تصور جديد للدين والسياسة والأخلاق يقوم إلى إعادة بناء الدين والسياسة والأخلاق على أسس المحايثة الدنيوية بدل استدعاء فكرة التجاوز والتعالي. فالنظرية العلمانية تتأسس على نمذجة نظرية تحدد بموجبها هوية ومضموناً للديني والعلماني على السواء، فهي تعيد رسم حدود

(1) Richard Rorty, Philosophy and Social Hope, (London,Penguin Books, 1999), 169.

الدين وتضبط مجالات فعله مثلما ترسم حدود العلماني ومواقع اشتغاله، وإذا كانت تعمل على ضبط الأول في أضيق نطاق ممكن، فإنّها تعمل على توسيع دائرة الثاني إلى أقصى حد ممكن، فهي مثلاً تحصر حضور الدين في ما يسمى بالحقل الخاص، مقابل مجال عام محكوم بالقيم العلمانية الدهرية. وعلى هذا الأساس تميل نظريات العلمنة إلى تصنيف الدين ضمن دائرة المقدس- الخيالي - العاطفي - الروحاني، أما العلماني فتعرفه بالعقلاني - الحواري - التداولي - العلمي - الإجرائي - العملي - البراجماتي، وما شابه ذلك.

الحروب الدينية والعلاج العلماني

من المهم لفت الانتباه هنا إلى بعدٍ ذي صلة وثيقة بالمسألة العلمانية غالباً ما يتم تجاهله، ولا سيما في أوساط المثقفين والكتاب العرب، وهو أن العلمانية لم تكن نتاج مطارحات فكرية هادئة، أو مجرد تعبير عن رغبة مزاجية عنّت لبعض الأفراد أو المجموعات الفكرية والسياسية، بقدر ما كانت عبارة عن حل عملي فرضته أجواء الحروب الدينية التي شقت عموم القارة الأوروبية في القرنين السادس والسابع عشر. فالعلمانية كانت في صورتِها العامة عبارة عن تسويات تاريخية فرضتها أجواء الحروب الدينية، مما جعل من غير الممكن استمرار الوضع على ما هو عليه، أو العودة به إلى ما قبل مرحلة الحروب الدينية التي اشتعل أوارها في القرن السادس عشر. فقد حاولت الكنيسة البابوية في روما مثلاً إعادة فرض الانسجام الداخلي المفقود بقوة الحديد والنار، ولكن الشروخ التي فتحتها موجة الحروب الدينية اتسع خرقها على الرتق البابوي. وهذا لا يعني أن

تاريخ المسيحية عموماً، والمسيحية الأوروبية خصوصاً، كان تاريخ الموادعة والسلم، أو إن حروب القرن السادس عشر كانت مجرد حدث استثنائي وعابر في مسار التاريخ الكنسي، ذلك أن التاريخ المسيحي في صورته الغالبة كان مسكوناً بحالة مزمنة من الصراعات والمنازعات الباردة والساخنة بين مختلف الطوائف المسيحية وغيرها. ولئن تمكنت الكنيسة البابوية ومنذ وقت مبكر (أي منذ أن احتضنتها الدولة الرومانية) من فرض نوع من الانسجام والاستقرار الداخليين في عموم أوروبا المسيحية، إلا أن ذلك لم يكن بمنأى عن استخدام ضروب شتى من القهر الفكري والديني.

كانت الكنيسة البابوية مهووسة بإدارة حرب دائمة، ولا هوادة فيها ضد من أسمتهم هراطقة الداخل، وضد وثنيي وكفرة الخارج الذين يهددون أتباع الصليب والكنيسة، أي ضد مختلف النحل والطوائف المسيحية التي ظلت تُهدد باستمرار تأويلات المجالس البابوية الرسمية وضد اليهود والوثنيين ثم المسلمين. ولعل هذا ما حدا بالمؤرخ الفرنسي داليمو إلى القول بأن سر عبقرية الغرب المسيحي الأوروبي، إن كانت هنالك عبقرية أصلاً، إنما تكمن أساساً في قدرته الخارقة على الاستمرار والتعايش مع موجات القتل والحروب المرعبة التي كان لها أن تطمس وجوده وتخسف كيانه من غيرِ رجعة. فمأساة الحروب الدينية وما صحبها من أوبئة مفنية وأمراض مهلكة للحرث والنسل، والتي كان من الممكن أن تنهي أي معنى للحياة المدنية، دفعت بالأوروبيين إلى البحث عن الخروج من هذا النفق المظلم عبر تلمس أفق العلاج وطرق الحل، وقد بدأ ذلك إجراء عملياً لوفاقات

دينية بين مختلف الطوائف المتنازعة، قبل أن يكتسب الحل العلماني دلالة فكرية أو سياسية محددة المعالم[1].

مرت أوروبا وعلى امتداد مائة وثلاثين سنة متتالية (1559-1689) أي منذ ظهور الحركة البروتستانتية في الشمال الأوروبي، ثم محاولة امتدادها نحو الوسط، بحالة واسعة من الاضطرابات السياسية والحروب الدينية المفزعة. ففرنسا مثلاً امتدت حروبها الدينية زهاء ست وثلاثين سنة تقريباً (ما بين سنة 1562 وسنة 1598) قبل أن تتجدد مرة أخرى في القرن السابع عشر، مخلفة وراءها ركاماً هائلاً من القتل والتدمير والانتقام المتبادل بين الكاثوليك والطائفة البروتستانتية الكالفينية. أما ألمانيا فقد امتدت حربها الدينية هي الأخرى ما بين سنة 1618 وسنة 1648 في إطار ما عرف وقتها بحرب الثلاثين سنة، والتي استحالت في نهاية المطاف إلى حرب قارية أوروبية شاملة. وعلى الرغم من أن حروب بريطانيا وثوراتها الداخلية لم تكن لأسباب دينية محضة، إلا أن العامل الديني لم يكن غائباً عنها تماماً، سواء أكان ذلك فيما عرف وقتئذ بالثورة الطهورية التي امتدت من سنة 1660 إلى غاية سنة 1688، أم الثورة المجيدة ما بين سنتي 1688و1689. كما أن أسبانيا والنمسا وأغلب ممالك أوروبا الغربية قد مرت بأجواء مشابهة تقريباً. وقد تمكنت الكالفينية، وفي أقل من ثلاثة عقود من الزمن، من السيطرة على اسكوتلندا والأراضي الشمالية للبلاد الإسكندينافية، وتمكنت بصورة موقتة من

(1) Jean Delumeau, La peur en Occident XIV eme-XVIII eme siècles, (Paris,Livraison, 1978).

الاستيلاء على السلطة في بريطانيا، مع محاولات مماثلة في فرنسا وألمانيا وبولندا والمجر[1]. وفي مواجهة ذلك حاولت الكنيسة الكاثوليكية منذ أواسط القرن السادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر استعادة وحدة المسيحية البابوية بكل ما هو متاح من أدوات القتل والانتقام وألوان التنكيل التي يشيب لهولها الولدان؛ حتى إنه أضحى غير كافٍ عدم المجاهرة بالعداء للكنيسة، بل صار لا بد من الكشف عن السرائر و«شق» الصدور، في إطار ما أطلق عليه فيما بعد اسم محاكم التفتيش.

ولكن مع كل هذه المحاولات المضنية التي قامت بها الكنيسة البابوية لإلغاء حالة الانقسام التي شقت الكنيسة بقوة الإكراه والعنف، ظل الشرخ عميقاً ولم تقدر على رأبه أو إلغائه، إذ غطى الانقسام الطائفي جميع المستويات: من الأمم إلى القوميات، ومن المدن والقرى إلى العائلات. وهكذا، ضاعفت الكنيسة من استفحال الأزمة بدل مداواتها، ثم فقدت قدرتها على التوحيد الاجتماعي والنظم السياسي تبعاً لذلك. ومن أعماق هذه الأزمة الواسعة بدأت تتخلق بذور التعايش بين مختلف الطوائف المسيحية، ومن أتون هذه الحروب الدامية بدأت تتبلور مقولة التسامح الديني، أي فكرة التعايش السلمي مع حالة التعدد الديني والتنوع الطائفي، وقد اقتضى ذلك جهداً كبيراً في إعادة تأويل مصادر التفكير المسيحي، وفي مقدمة ذلك فكرة الشر التي كانت تغذي النزعات الطهورية المسيحية. وعلى

(1) Richard S. Dunn, The Age of Religious Wars 1559-1689 (London, Norton and Company, Inc, 1971), 6.

الرغم من أن فكرة المغاير في الطائفة أو الدين بقيت ترمز إلى الشر الشيطاني على نحو ما هو متعارف عليه في الميراث الكلامي المسيحي، لكن مادام هذا الشر يعد حالة مكينة في العالم وحياة البشر موضع الخطايا والآثام على ما يقول الجيل الجديد من اللاهوتيين المسيحيين، فإنه لا يمكن استئصال شأفته على نحو ما كانت الكنيسة البابوية تراهن عليه، ومن ثم فليس هنالك بدٌّ من التعايش معه مادام لا يمكن محوه بقوة السيف. ضمن هذا السياق الكلامي تبلورت البذور الأولى لما عُرف لاحقاً بمفهوم التسامح وحرية الاعتقاد. أما على الجانب الآخر فقد تم استدعاء فكرة القانون الطبيعي أساساً للهوية الاجتماعية ومصدراً للدمج بديلاً من القانون المسيحي الروماني، أي اعتبار قوانين الطبيعة، ثم مبادئ العقل الكوني «المحايد» أساساً للنظام الاجتماعي والتشريعي بدل الأسس والتشريعات المسيحية.

وصفوة القول إن العلمانية لم تكن في أحد أبعادها خياراً أيديولوجياً بقدر ما كانت حلاً إجرائياً براجماتياً للسيطرة على مشكلة الصراعات الدينية، في حالة تاريخية اتسمت بالتصدع والأزمات الخانقة، مما جعل من غير الممكن تأسيس الاجتماع السياسي والثقافة العامة على أساس وحدة الدين. وقد اقتضى ذلك إعادة بناء التفكير الديني على ضوء الموازنات الجديدة التي أفرزتها هذه الحروب الدينية. فمن هذا المنطلق بمقدورنا أن نفهم لماذا تجد العلمانيات الغربية إلى يومنا هذا صعوبات كبيرة في التعاطي مع الوجود الإسلامي الناشئ - كما وجدت قبل ذلك صعوبة في التعامل مع الأقليات اليهودية - على كثرة ما يرفع من شعارات التسامح

والتعايش الديني والثقافي. ومبعث ذلك هو أن مفهوم التسامح الذي نشأ في مناخات الحروب الدينية ليس سوى استجابة لمعالجة الانقسام الحاصل داخل الكنيسة بالأساس، ولم يكن معالجة لمشكلة التعددية الدينية على الإطلاق، ومن ثم لم يكن من اليسير تمديد هذا المفهوم ليشمل طوائف دينية ومذهبية أخرى خارج إطار الكنيسة الرسمية أو الديانة المهيمنة، على الرغم من وجود محاولات خجولة يبذلها اليوم بعض رجال الكنيسة من ذوي التوجهات الليبرالية لتمديد فكرة الخلاص الديني لتشمل الديانات المغايرة، بدل اقتصارها على أتباع المسيح المخلص. كما أن هناك محاولات يبذلها بعض المفكرين الليبراليين لتوسيع نطاق فكرة التسامح لتشمل المسلمين.

قامت الحركة الإصلاحية البروتستانتية دون وعي منها بزرع بذور العلمنة السياسية في عموم القارة الأوروبية، وخصوصاً في الشق الشمالي منها، حيث تمكنت اللوثرية والكالفينية من مد جذورهما وتثبيت أقدامهما. وهذا لا يعني أن الحركة الإصلاحية البروتستانتية التي نادت بالعودة إلى أصول الكتب المقدسة وما أسمته بالآباء الروحيين بديلاً من التأويلات الكنسية الرسمية كانت تَهدف بمحض إرادتها إلى تحفيز حركة العلمنة، أو الانعطاف عن الدين والتنكب عن طريقه، ولكنها تمخضت عن جملة من التداعيات السياسية والاجتماعية التي لم تكن هي نفسها واعية بمآلاتها ونهاياتها نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: يتبين عند التحقيق التاريخي أن ظهور البروتستانتية كان بمثابة الديناميت المفجر لعرى النظام السياسي والاجتماعي «الوسيط»

الذي كانت تقوم البابوية الكاثوليكية على شد عراه، ولحم سداه، وذلك بحكم الترابط الوثيق الذي كان يربط الكنيسة البابوية بالدولة الإقطاعية، فضلاً عن الادعاءات التيوقراطية المقدسة التي كان يتأسس عليها النظام السياسي الاجتماعي وقتئذ. كانت البروتستانتية بمثابة الفتيل الذي أشعل لهيب حروب دينية وطائفية واسعة النطاق، زجّت بالنظام الاقطاعي الكنسي في أتون أزمة خانقة لم يقدر على تجاوز مخلفاتِها، ولا تدارك آثارها. ومن ثم فتحت هذه الحروب الأفق التاريخي أمام العلاج العلماني دون وعي منها، فمن رحم الحروب الدينية تشكلت مقولة الفصل بين الكنيسة والدولة، ثم مطلب تموضع هذه الأخيرة فوق الصراعات الطائفية باعتبارها حامية السلم المدني، مع إخضاع الكنيسة لسيادة الدولة القومية. أي إن الحل العلماني قد اكتسب خاصية إجرائية وعملية قبل أن يكون رؤية فكرية، أو نظرية سياسية محددة المعالم.

ثانياً: وفرت البروتستانتية الشروط التاريخية والمسوغات الدينية والكلامية التي ساعدت على تعظيم سلطة الدولة ثم الكيانات القومية الآخذة في التشكل وقتئذ، وقد كانت هاتان القوتان، أي الدولة الزمنية والقومية (التي تحولت تدريجاً إلى قومية تستند إلى وحدة اللغة والثقافة العامة) رافعتي حركة العلمنة في السياق الأوروبي خصوصاً، والغربي عموماً. فقد عملت الدولة الزمنية على افتكاك الكثير من الوظائف السياسية والاجتماعية التي كانت تستأثر بها الكنيسة، كما قامت على صهر الموروثات المسيحية ضمن وعاء المشاعر القومية المتمركزة حول فكرتي الأمة والمجد القومي المطبوعتين بروح دنيوية

معلمنة[1]. بل إن الدولة القومية الحديثة أخذت الكثير من الطقوس والبنى التي كانت حاضرة في الكنيسة ضمن وعاء معلمن يخدم شرعيتها ويعزز سلطانَها الفعلي على الأرض.

على الرغم من أن ظاهرة العلمنة السياسية عموماً، وعلاقة الدين بالدولة خصوصاً، تختلف من بلد أوروبي إلى آخر حسب اختلاف أوضاعه التاريخية ومشكلاته الداخلية بما يجعل الحديث عن قانون عام وشامل يغطي كل الحالة الأوروبية تعميماً مخلاً، إلا أن الثابت في كل ذلك أن إضعاف السلطة البابوية في الشمال والوسط الأوروبيين، وفي مختلف المواطن التي امتد إليها نفوذ اللوثرية والكالفينية، كان مشفوعاً بظاهرة موازية تتمثل في تزايد سلطة الملوك والأمراء الدنيويين الذين عملوا بشكل أو بآخر على سد الفراغ المؤسسي الذي خلفه تراجع الكنائس البابوية، إذ لم يكتف هؤلاء الملوك والأمراء بفرض سلطتهم المطلقة في المجال الزمني السياسي على حساب الكنيسة البابوية، بل أصبحوا قوة متحكمة في وجهة الحركة الاصلاحية نفسها، وفي تحديد مساراتِها ومستقبلها. ففي بريطانيا مثلاً، لم يكن بمقدور الحركة البروتستانتية أن تصبح ديناً مهيمناً على الأغلبية، بمعزل عن تدخل الملك هنري الثامن الذي راهن وقتئذ على فرض الكنيسة القومية الأنجليكانية على حساب الكنيسة الكاثوليكة وبقية الكنائس الأخرى. فقد كان هنري الثامن يهدف إلى فرض التجانس الديني بقوة الدولة ومد أذرع سلطته الملكية

---

(1) See George H Sabine, A History of Political Theory (London, Sydny Toronto, Bombay 1949), 304-318.

إلى ما كان يقع تحت طائلة الكنائس والقوى المرتبطة بِها من مجالات، ناهيك عن سعيه إلى تعميق النزوع الاستقلالي عن مركز البابوية في روما. فالبروتستانتية ما كان لها أن تفرض نفسها في شمال ألمانيا وفي الدنمارك، واسكندونافيا والسويد وغيرها من بلدان الشمال الأوروبي مثلاً، دون حماية ودعم من الملوك والأمراء الطامحين بدورهم إلى الانفكاك عن روما وتعظيم مراكزهم القومية الآخذة في التوسع. وآية ذلك أن البروتستانتية التي لم تجد الدعم السياسي الرسمي في بعض المواطن، مثل فرنسا وجنوب ألمانيا، واضطرت إلى خوض معاركها بمفردها ودون غطاء من الدولة الزمنية، بقيت أقلية مستضعفة، ولم تتمكن من التحول إلى دين للأغلبية يحل محل الكاثوليكية كما هو الشأن في بلاد الشمال.

ومن الملاحظ في هذا الصدد أنه كلما اشتدت التناقضات الدينية وتعمقت الصراعات الطائفية، أضحى الملوك والأمراء بمثابة المركز الناظم للوحدة القومية، وإعادة بناء الانسجام الأهلي المفقود، مما منحهم سلطة مضاعفة في المجال السياسي والحقل الديني على السواء، إذ إن حالة الاضطراب السياسي والصراعات الدينية قد غذت الحاجة إلى الملوك والأمراء الزمنيين ودعمت شرعيتهم السياسية في فرض الاستقرار السياسي واستعادة الانسجام المفقود على حساب الكنيسة والقوى الدينية المرتبطة بها[1]. ولعل هذا هو سبب اقتران ظهور الإصلاحية البروتستانتية وما رافقها من انقسامات طائفية

(1) J. P. Whitney, Reformation Essays (London, Society for Promoting Christian Knowledge 1939), 133-167.

وحروب دينية بتشكل ملكيات مطلقة غير مسبوقة، بما في ذلك الحقبة الكنسية، ملكيات تستمد قانونها الأعلى من بطش قوتها الرادعة، ثم من ادعاءاتها في حماية السلم المدني وإعادة بناء الوحدة المفقودة، مستفيدة مما خلفت البابوية من فراغ سياسي وديني، ومتكئة على شرعية «الطاعة» التي نافح عنها الإصلاحيون البروتستانت أنفسهم.

ثالثاً: عملت البروتستانتية على نزع الغطاء الديني عن الكنيسة البابوية من خلال دمغها بالمروق الديني والفساد المالي، ثم تجريدها من مشروعية التحكم في أرواح المؤمنين وأجسادهم، ومثال ذلك أن مقولة الخلاص الديني عند الإصلاحيين البروتستانت أضحت مرتبطة بدواخل المؤمن وإرادة الرب، ولم يعد لها علاقة مباشرة بالكنيسة ورجالاتها. فالخلاص الديني عند لوثر وكالفن وبقية تلاميذهما يتأسس على الانتداب أو الاصطفاء الربوبي في تخليص من يشاء من عباده، ولا صلة له بالكنيسة من قريب ولا من بعيد. كما عملت البروتستانتية بالتزامن مع ذلك على نفي فكرة حق الكنائس في التدخل المباشر في مجال السلطة السياسية الزمنية[1].

وعلى الرغم من أن لوثر أعاد الاعتبار إلى ثنائية المتكلم المسيحي أوجستين الراجعة إلى القرن الميلادي الرابع؛ تلك الثنائية القائمة على مملكة الرب الروحية ومملكة الإنسان الزمنية، إلا أن المملكة الروحية عنده، وخلافاً لأوجستين، تتعلق بالمجال الباطني الروحي للمؤمن أساساً، ولا تتعداه إلى المجال الزمني، كما أن

(1) R. W. Southern, Western Society (London, Penguin 1967) ,133.

الإصلاحيين البروتستانت، وفي معرض تبرمهم بالكنيسة البابوية وسعيهم إلى توهين نفوذها، عملوا على منح الحكام الزمنيين و«العلمانيين» شرعية كاملة وصلاحية مطلقة في إدارة الشأن الدنيوي، وفي مقدمة ذلك تسويغ استخدام السيف بغية فرض الاستقرار المدني بين الناس المدفوعين بطبائعهم الشريرة إلى ارتكاب الآثام والإقدام على الظلم والعدوان، كما كان يرى لوثر. ومن المعلوم هنا أن نظرة الآباء الإصلاحيين إلى الاجتماع السياسي تتأسس على تصور قاتم ومخيف للذات البشرية، إذ هي تكاد تتطابق عندهم مع غريزة الاستحواذ والعدوان، وهي الوجهة نفسها التي سيعمل بعض الفلاسفة السياسيين المنعوتين بالواقعيين وبخاصة هوبس في القرن السابع عشر على دفعها إلى حدودها القصوى[1].

نادت الإصلاحية عموماً بضرورة طاعة الحاكم والخضوع للسلطة الزمنية مهما كانت أخطاؤها وانحرافاتها، باعتبارها ضامنة للسلم المدني وصاحبة السيادة الشرعية على أجساد المؤمنين. لم يكتف لوثر هنا بتفكيك أسس الشرعية الدينية والكلامية التي تتأسس عليها سلطة الكنيسة البابوية، بل عمل أيضاً على ملء ما تركت البابوية من فراغ ديني وسياسي، وذلك عبر مقولة حق الأمراء في إدارة الشؤون الزمنية والدينية على السواء، بما في ذلك حقهم في ممارسة سلطتهم الإكراهية على الكنيسة نفسها. كما دافع لوثر عن مقولة الطاعة

(1) Quenten Skinner, The Foundations of Modern Political Thought, Vol. II The Age of Reformation, (Cambridge, Cambridge University Press, 1979), 3-6

المطلقة للحكام الزمنيين، حتى وإن كانوا من صنف الحكام الظلمة والمتجبرين. صحيح أن الأنموذج الأمثل الذي ينشده لوثر هو أنموذج من أسماهم بالأمراء الربانيين الذين يديرون شؤون الرعية برأفة وعدل، ولكن في حالة غياب هذا الأنموذج الأمثل (وهو ما وقع فعلاً في عصره)، فإن مبدأ الضرورة السياسية - أي ضرورة فرض السلم المدني ومنع العدوان- يقتضي جعل الأولوية للطاعة والانضباط المطلقين على المطالب الأخلاقية المثالية. بيد أنه من المهم لفت الانتباه هنا إلى أنه على الرغم من وجود مساحة واسعة من الاتفاق والتشابه في الطرح بين رموز الإصلاحية فأن اختلاف الظروف والأحوال التي اشتغلوا ضمنها كان له الأثر الكبير في تحديد مقولاتهم ورسم سلم أولوياتهم، فالكالفينية التي كانت تتحرك في مناخات مناوئة إلى حد كبير، كما هو الحال في فرنسا وجنوب ألمانيا مثلاً، انتهى بِها المطاف إلى ترجيح مقولة «الحق في المقاومة» على مبدأ الطاعة المطلقة الذي نافح عنه لوثر.

رابعاً: ساهمت الحركة الإصلاحية في تعميق نزعة استقلالية جهوية عن الكنيسة البابوية في روما، ثم في بث روح قوية في القومية الآخذة في التبلور. وعلى هذا الأساس أصبحت البروتستانتية حاملاً لمشاعر قومية، وإن كان ذلك في وعاء لغة دينية ورموز إنجيلية، فاللوثرية في ألمانيا، والكالفينية في سويسرا لم تكتفيا بالحمل على البابوية واتهامها بالفساد الأخلاقي والديني، بل عملتا فضلاً عن ذلك على إقامة كنائسهما الخاصة في المواقع الجغرافية التي سيطرتا عليها وانتزعتاها من بين أيدي السلطة البابوية في روما. وقد تحولت هذه

الكنائس بالفعل، بشكل أو بآخر، إلى خزان حامل لمشاعر جهوية انفصالية، مهدت الطريق لما عرف لاحقاً بالروح القومية[1].

يتبين عند التمحيص الدقيق لخطاب الإصلاحية البروتستانتية أنها لم تخرج عن الخط العام للكلام المسيحي الوسيط. فخلافاً للقراءات الشائعة التي تصور الإصلاحية البروتستانتية وكأنها انعطاف مطلق عن التراث المدرسي التقليدي، تُظهر القراءة المدققة في نصوص الآباء البروتستانت أنهم كانوا مندرجين بشكل أو بآخر ضمن النظام المعرفي المسيحي الوسيط ومتجذرين في التقاليد المدرسية المسيحية، ومثال ذلك نزوعهم الإقصائي والتكفيري، وتصورهم الآحادي والمطلق للحقيقة الدينية بما لا يختلف كثيراً عن غرمائهم من الكاثوليك. فعلى الرغم من مناداة الآباء البروتستانت بالعودة إلى الأصول التوراتية والإنجيلية وتخطي تراث الكنيسة، ظلوا في حقيقة الأمر ينهلون من التراث المدرسي المسيحي إلى حد كبير، وخصوصاً ممن أسموهم بـ«الآباء الروحيين» الذين جعلوا من نصوصهم أداة قوية لمقارعة الكنيسة وتأويلات المجالس البابوية، وإن كان ثمة ما يستحق الوصف بأنه إضافة أو «تحول» صنعته الحركة الإصلاحية فهو لا يزيد - على نحو ما بيناه أعلاه - عن فتح ممكنات تاريخية غير واعية أو مقصودة من قِبَل الإصلاحيين أنفسهم، من ذلك تفجير الوحدة الدينية، وتوهين سلطة الكنيسة البابوية إلى جانب تقوية سلطة الدولة القومية، وهي العناصر الأساسية التي طبعت ما يمكن تسميته بـ«الأزمنة الحديثة» في الغرب، وغذت الحاجة العملية إلى اعتماد الحل السياسي العلماني.

(1) Skinner, 54.

الخصوصية الفرنيسة والتنوع العلماني

غالباً ما تتم قراءة التجارب السياسية الغربية بصيغة الجمع دون تمييز ما بينها من تباينات واختلافات، سواء من جهة التشريعات القانونية أم من جهة اشتغالها على أرض الواقع، بيد أنه لو تفحصنا المسألة العلمانية وقلبنا فيها النظر، بعيداً عن النماذج النظرية الجاهزة، والتعميمات السائدة لتبين أنها أكثر تعقيداً مما يظن غالباً. فلو تأملنا المسألة من الزاوية التشريعية مثلاً -التي تعد التعبير الأكثر إفصاحاً في موضوع العلمانية وصلة الدين بالدولة- لظهر لنا على سبيل القطع أن علاقة الديني والسياسي في الغرب شديدة التنوع وبالغة التركيب بما لا يسمح بالركون إلى أنموذج نمطي جاهز. ففرنسا، مثلاً، تعد البلد الأوروبي الوحيد، من بين الاثنتي عشرة دولة المكونة تقليدياً للاتحاد الأوروبي، الذي نص صراحة على لائكية الدولة مع الامتناع عن الإشارة إلى الديانة الرسمية، وقد كان ذلك لأول مرة في دستور 1905، أي بعد ما يربو عن قرن وربع قرن من اندلاع الثورة الفرنسية (ولا نتحدث هنا عن بقية الدول المنضوية أخيراً التي لا نمتلك معرفة دقيقة بوضعها التشريعي)، هذا إذا استثنينا الفصل السابع من القانون الأساسي الألماني الذي اكتفى بالتنصيص على لائكية المدرسة. أما الدنمارك وبريطانيا فقد اتسمت كل منهما بنوع من الربط الوثيق بين الكنيسة والدولة، وهي الكنيسة الإنجيلية اللوثرية في الحالة الأولى والكنيسة الأنجليكانية البروتستانتية في الحالة الثانية، ومثال ذلك أن ملكة بريطانيا مازالت إلى يومنا هذا تتمتع بتمثيل التاج

البريطاني إلى جانب رئاسة الكنيسة الانجليكانية، في حين نصت اليونان وإيطاليا على الدين الرسمي للدولة، وهو الأورثوذكسية في الحالة اليونانية والكاثوليكية في الحالة الإيطالية.

وأما أيرلندا فقد اكتفت بالتنصيص على قدسية الرب والتثليث دون أن تذكر الدين الرسمي على سبيل الحصر.

وجماع القول إن القراءة المتأنية للحالة العلمانية بما في ذلك أوروبا الغربية التي تعد أكثر مواطن العالم علمنة تبين أمرين اثنين:

أولاً: إن دول أوروبا الغربية - إذا استثنينا الحالة الفرنسية - راوح أمرها بين ملازمة الصمت إزاء المرجعية الدينية للدولة، وبين تنصيص واضح وصريح على الدين الرسمي، وهذا يعني أن فرنسا تظل حالة فريدة من نوعها واستثنائية حتى بالمقاييس الغربية عموماً والأوروبية خصوصاً. وإذا استثنينا التجارب الشيوعية ذات التوجهات العلمانية الجذرية، التي نص بعضها على التوجه الأحادي للدولة، فإن بقية التجارب الغربية بوجهيها الأوروبي والأطلسي كانت في حقيقة الأمر أقرب إلى الاحتواء والمزاوجة بين الديني والسياسي منها إلى المصادمة والمفاصلة.

وقد تضافرت جملة من العوامل التاريخية والفكرية في تشكيل ملامح الخصوصية الفرنسية على نحو ما جسدتْها ثورتُها العنيفة الصاخبة، من ذلك مركزة شديدة للدولة أخذت تتعاظم مع ظهور الملكيات المطلقة مما جعل التاريخ السياسي الفرنسي يصطبغ بتسلطية سياسية بالغة القسوة والجبروت، ثم وجود مؤسسة كاثوليكية شديدة

الوطأة والنزوع التدخلي ذات اندماج بملكيات مطلقة إلى الحد الذي لا يمكن معه تصور الانفصال بينهما دون أن يتداعى أحدهما أو كلاهما للسقوط، وأخيراً، عدم التسامح مع بقية الطوائف الدينية وبخاصة مع الأقلية البروتستانتية مما يطبع التاريخ الديني الفرنسي بطابع انفجاري وصراعي مستديم. وقد كان لمجموع هذه المعطيات كبير الأثر في توجيه فلسفة الأنوار الفرنسية وجهة معادية للدين عموماً، والكنيسة خصوصاً، وإضفاء نزعة مادية وإلحادية جلية عليها، وذلك خلافاً للجارين الألماني والإنجليزي، فضلاً عن الولايات المتحدة الأمريكية التي نهجت منهج المواءمة والتوفيق بين الديني والسياسي بدل نهج القطيعة والصدام.

تأسست فلسفة الأنوار الفرنسية على واحدة من المقولات الكانطية الشهيرة (نسبة إلى الفيلسوف الألماني كانط الذي عاش في القرن الثامن عشر) مفادها «إخراج الإنسان من حالة القصور المسؤول عنها وحده دون غيره». كما عدَّ فلاسفة الثورة الدين والكنيسة المصدر الأعظم لكل الشرور السياسية والاجتماعية، مع القول بأنه لا يمكن إخراج الإنسان من طور العجز والقصور الإرادي الذي فرضه على نفسه إلى طور الحرية المنشودة إلا بخوض معركة ضارية لا هوادة فيها ضد مصدر هذه الشرور، أي الدين عموماً والكنيسة خصوصاً. وقد استبدت بفكر فلاسفة الأنوار الفرنسيين معادلة بسيطة مفادها أن الدين والكنيسة يتطابقان ضرورة مع الخضوع والعبودية، مثلما يتطابق العقل والمعرفة مع كمال النضج ومطلق الحرية، ومن ثم يكفي أن يزيل الإنسان حجب الجهل والوهم، ويتسلح بسلطان العقل والإرادة ليتخلص من جميع ما يشد وثاقه ويحد من فسيح حريته من قيود.

اتسمت الثورة الفرنسية إذاً بنزعة عدائية واضحة للدين عموماً وللكنيسة الكاثوليكية خصوصاً، وذلك ضمن سعي رجالات الثورة إلى إطاحة «النظام القديم» وتفكيك مرتكزاته الأيديولوجية والمؤسسية، وعلى رأس ذلك فكرة الحق الإلهي على نحو ما صاغ معالمها متكلمو الكنيسة، ثم العمل على إحلال نظام جديد محله يقوم على مبادئ العقل وقوانين الطبيعة الكونية. فقد بدأت الثورة الفرنسية منذ مراحلها الأولى بمصادرة واسعة لممتلكات الكنيسة من أراض وعقارات، مع محاولة دؤوب لإلغاء دورها من المجال السياسي والمدني لمصلحة الدولة الزمنية، وكان ذلك مصحوباً بتصميم لا يلين على «تطهير» المجتمع الفرنسي من الموجهات المسيحية الكنسية.

ازدادت القطيعة بين الثورة الفرنسية والكنيسة عمقاً مع الانتفاضة المضادة التي قادتها الكنيسة سنة 1792 ضد الثورة في محاولة لاستعادة سلطانها السياسي والديني المفقود، وقد تبع ذلك جملة من القرارات والإجراءات السياسية لامست دور الكنيسة في الصميم، من ذلك إلغاء تجمعات العبادة، ومنع الكنيسة من تسجيل المواليد وحالات الزواج والوفايات لمصلحة الهيئات البلدية المدنية، والسماح بالطلاق خلافاً للتعاليم الكاثوليكية الكنسية، ومنع رجال الدين من ارتداء أزيائهم الدينية الرسمية خارج حدود الكنيسة. وفي هذا الإطار صدر سنة 1793 مرسوم بأن يستبدل بالتاريخ المسيحي «الجريجوري» الرسمي ما سمي وقتئذ بـ«اليومية الثورية» التي أعادت تحقيب التاريخ على ضوء حادثة الثورة، باعتبارها السنة الصفر في مسار الزمن. ومن بين ما أقدمت عليه الثورة من إجراءات مناهضة للكنيسة إصدار

المجلس الباريسي يوم 24 نوفمبر/تشرين الثاني من السنة نفسها قراراً بإغلاق جميع كنائس العاصمة أمام كل أشكال التجمع الديني وممارسات العبادة، مشفوعاً بحركة استيلاء واسعة على أملاك الكنيسة وتحويلها إلى مستشفيات ومدارس ومحال تجارية، فضلاً عن إزالة التماثيل الدينية والصلبان من الأماكن العامة، واستبدال أعلام الثورة ورموزها السياسية بالصلبان في المقابر. وقد دفعت هذه الإجراءات المعادية للمسيحية والكنيسة، عدداً كبيراً من رجال الدين إما إلى الاختفاء، وإما إلى الهجرة إلى البلاد الأوروبية المجاورة لفرنسا[1].

لم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تعداه إلى محاولة إحلال كنائس وضعية تقوم على عبادة العقل والحرية محل الكنائس الكاثوليكية. وعلى الرغم من أن روبسبيير حاول كبح جماح هذه الحركة اللائكية التطهيرية خشية المبالغة في استفزاز المشاعر الدينية وما قد ينجم عن ذلك من إضعاف شرعية الثورة في صفوف المتدينين، عبر إصداره مرسوماً سنة 1794 يقر بأن «الشعب الفرنسي يعترف بوجود الكائن الأسمى وأزلية الروح»، إلا أن ذلك لم يحل دون تحويل الكنائس إلى مراكز وضعية لعبادة الكائن الأسمى (أي العقل والحرية) وتحويل الطقوس الكاثوليكية إلى مراسم احتفالية ثورية، إذ تم التقاط هذا الاعتراف الرسمي بوجود الكائن الأسمى لإضفاء شرعية على الكنائس الوضعية باعتبارها مراكز روحية لعبادة كائن مبهم غير منضبط المعنى يسمى بالكائن الأسمى.

---

(1) Jean-Louis Ormière, Politique et Religion en France (Paris, Edition Complexe, 2002), 39-40.

وقد نحت حركة العلمنة منحى أكثر جذرية وسارت في وجهة أكثر جموحاً بدءاً من سنة 1797 إذ تم في هذه السنة إعدام أربعين قسيساً، ونفي مائتين آخرين خارج حدود فرنسا، وتهجير ما يربو على ثلاثة آلاف رجل دين إلى الجزر الفرنسية النائية، فيما أقدمت أيضاً على هدم الكثير من الكنائس وعرض بعضها الآخر للبيع، مع عودة قوية للديانات الوضعية. ولكن بعد سنوات الصدام الدامية هذه، والمكلفة لكل من الثورة والكنيسة على السواء، اضطر نابليون بونبارت إلى استعادة قدر من الوفاق مع الكنيسة البابوية في روما. وهكذا تم يوم 15 يوليو/نموز سنة 1801 توقيع معاهدة سميت بمعاهدة الوفاق (الكونكوردا) بين مبعوث الكنيسة البابوية في روما وممثلي نابليون بونبارت، تم الإقرار بموجبها بكون الكاثوليكية دين أغلبية الفرنسيين بدل أن يكون دين الدولة على نحو ما كان عليه الأمر قبل الثورة، كما تم الاعتراف بموجب هذه المعاهدة بحق الدولة في الإشراف على الكنيسة[1].

عودة البربون ثم سقوطهم

في أجواء هزيمة نابليون بونبارت في واقعة واترلو سنة 1815 مع بريطانيا، ثم عودة البربون، تمكنت القوى الملكية المعادية للثورة من التقاط أنفاسها وتثبيت مواطئ أقدامها مجدداً، مما أدى إلى تعمق الصراع واستفحال الاستقطاب بين المعسكر الملكي الكاثوليكي والمعسكر اللائكي الجمهوري، إذ كان الأول يؤسس شرعيته على

(1) Jean-Louis OrmiÒre, Politique et Religion en France, 42-43.

الحنين إلى الحقبة الملكية وبشاعات الثورة الفرنسية وانحرافاتها، بينما كان الثاني يستمدّ شرعيته من المطالب التحررية للثورة ومن انحرافات العهد الملكي الكنسي الذي نهض لمقاومته. ومن هنا فقد تشكلت معالم ما سمي وقتئذ بالرعب الأبيض الذي بدأ حالة من العنف التلقائي ثم ما فتئ أن تحول فيما بعد إلى حالة مؤسسية مقننة تقوم الدولة على رعايتها عبر ترسانة من التشريعات القانونية الثورية. فقد شهدت انتخابات 1815 البرلمانية انتصاراً كاسحاً للملكيين على حساب القوى اللائكية الجمهورية، وكان هؤلاء الملكيون يطمحون إلى إعادة بناء نوع جديد من الملكية مع استعادة دور الكنيسة في مجال التعليم وشؤون الدولة، بيد أن القوى الملكية لم يستقر لها الوضع بصورة تامة، فكان أن أطيحت فيما بعد لمصلحة قوى الثورة التي كانت مصممة على تفكيك ما تبقى من مؤسسات «النظام القديم» ووضع حد نهائي لمختلف رموزه وثقافته.

ومع سقوط البربون سنة 1830 تجددت الإجراءات المعادية للكنيسة والقوى الملكية بصورة أشد ضراوة وأكثر فتكاً مما كانت عليه من قبل، فخفضت ميزانية «مراكز العبادة» (التسمية اللائكية للكنائس) إلى أدنى حد ممكن، كما تم إلغاء العديد من تجمعات العبادة والصلوات الكنسية باعتبارها غير شرعية، مع إيقاف العديد من القسيسين وطردهم من وظائفهم الدينية بتهمة معاداة الأمة.

على أن حركة العلمنة أو التليك هذه أمست أكثر جموحاً، وأشد جذرية مع إعلان قيام الجمهورية رسمياً ووضع حد نهائي للنظام الملكي سنة 1870، ومن مظاهر ذلك الإمعان في مصادرة أملاك

الكنيسة وتحويل العدد الأوفر من الكنائس إلى مواقع للتجمعات السياسية ومحال تجارية عموماً، هذا إلى جانب تحويل ثلث المدارس من التعليم الكنسي إلى التعليم اللائكي الذي تتولاه وتشرف عليه الدولة الجمهورية. إذ كان من أولى الخطوات التي خطاها وزيرالتعليم العام وقتئذ، جيل فيري، (وهي الحقيبة التي تولاها لأربع دورات متتالية من سنة 1879-1883) إدخال المراتب العلمية الجامعية وإبعاد الكنيسة تماماً من مجال التعليم العالي، كما تم تقنين التعليم الابتدائي والثانوي برمته ووضعه تحت إشراف الدولة اللائكية، مع الاقتصار على بعض الهيئات المسيحية المعترف بها رسمياً (التي لم يتجاوز عددها أربع مؤسسات) بعد حظر بقية الكنائس والهيئات الدينية «غير الرسمية» من ممارسة أي شكل من أشكال التعليم[1].

يتبين مما سبق ذكره كم هي مركبة ومعقدة علاقة الدين بالسياسة عموماً، وعلاقته بالكنيسة خصوصاً، سواء في السياق الأوروبي عموماً، أو في التجربة الفرنسية على وجه الخصوص، الأمر الذي يجعل قراءة الوضع الديني وحركة العلمنة من خلال النافذة الفرنسية التي تمثل الاستثناء حتى وفق المقاييس الأوروبية والغربية، دون استحضار الحالة الدينية في مختلف مناحي المعمورة الكونية التي هي أشد تعقيداً وأكثر تشعباً، قراءة مبسطة ومخلة.

فخلافاً للتجربة الفرنسية التي اتسمت بمنزع علماني مصادم للدين والكنيسة، فإن الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً انطبعت بروح دينية بروتستانتية واضحة المعالم، إلى الحد الذي لا يمكن معه فهم التاريخ

(1) Jean-Louis Ormière ,50-92.

الأمريكي، أو سبر أغوار المجتمع الأمريكي دون التوقف عند دور الكنيسة البروتستانتية والرموز المسيحية التي ألهمت «الآباء المؤسسين»، وصبغت الروح الأمريكية العامة. وعلى الرغم من أن الدستور الأمريكي أقر بالفصل بين الكنيسة والدولة في إطار ما أسماه بعض الباحثين الأمريكان بإقامة خط جفرسون الفاصل بين الكنيسة والدولة، وذلك تجنباً لآفة الانقسام الديني وضمان حرية الأديان، إلا أن الروح البروتستانتية ظلت مع ذلك مبثوثة في مختلف مفاصل المجتمع الأمريكي ومنغرسة في شتى مؤسساته الحيوية، كالتعليم والتشريع القانوني والأخلاق «المدنية» والثقافة السياسية والاقتصاد. بل إن المسيحية البروتستانتية، حتى ضمن شكلها اليميني المهوّد، ما زالت تلعب دوراً بالغ الفاعلية في الحقل السياسي وفي الفضاء العام الأمريكيين. فكل ما في أمريكا يذكرك بالروح الدينية البروتستانتية، بقدر ما يذكرك بالروح الدنيوية الصاخبة، مما يزيل الخط الفاصل بين هذين الوجهين ويجعل من العسير تمييز أحدهما من الآخر. فبقدر ما اصطبغ هذا البلد بمظاهر علمانية صارخة، اصطبغ أيضاً بملمح ديني بروتستانتي، حتى إن ما يسمى بنمط الحياة الأمريكي ليس هو عند التحقيق سوى بروتستانتية مسيحية منصهرة مع الجنس الأمريكي الأبيض (الوايسب) في وعاء رأسمالية نشطة توسعية. وهنا يجب عند قراءة الحالة الأمريكية أو الغرب عموماً التمييز بين العلاقة الحصرية والضيقة التي تخص صلة الكنيسة بالدولة وبين علاقة الدين بالمجتمع وعلاقته بالدولة عموماً والتي هي أكثر تركيباً وتشعباً مما يشاع، ولئن اتجهت أغلب الدول الغربية إلى الإقرار بنوع من الانفصال الوظيفي بين الكنيسة والدولة، إذ استقل كل منهما بمجاله الخاص وأدوات

عمله الخاصة، فإن الدين بقي فاعلاً مهماً، سواء في شكل ثقافة عموماً تطبع المجتمع ومسالك الأفراد أحياناً، أو في شكل حضور سياسي جلي أحياناً أخرى. من ذلك أن دين الأغلبية والكنيسة المهيمنة لا يزالان يحظيان، في أغلب البلاد الغربية، بنوع من الرعاية الخاصة - سراً وعلانية - من قبل الدولة الزمنية، كما هو شأن الكنيسة الكاثوليكية في إيطاليا وألمانيا وأيرلندا، والكنيسة الأنجليكانية في بريطانيا وغيرها.

أما في بلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية، فيبدو لي أنه من الخطأ المجحف قراءة الوضع الديني من خلال الزاوية الحصرية ممثلة في ثنائية كنيسة - دولة، لأن هذه الزاوية الضيقة لا تقدم صورة كاشفة لا لواقع الدين ولا لمسار العلمنة على السواء[1].

بل إن التجربة الفرنسية نفسها، وعلى الرغم من ما رافقها من سياسات بالغة الضراوة والحدة على نحو ما بيناه أعلاه، لم تخل من تعرجات ومن حركة مساومة مع الكنيسة والمواريث الكاثوليكية، وآية ذلك أن لائكية الدولة لم تعلن رسمياً إلا بعد ما يزيد على القرن وربع القرن، وفي إطار أجواء معقدة راوحت بين المنازلات والمعارك الساخنة وبين الجنوح إلى المساومات والتنازلات المتبادلة.

ويجدر التنبيه هنا على أن فرنسا اللائكية المقاتلة لم تجد حرجاً في استخدام الكنيسة والتحالف معها ضمن مشروعها التوسعي

(1) Peter Berger and the Study of Religion, Edited by Linda Woodhead with Paul Heelas and David Martin (London and New York, Routledge, 2001).

الخارجي، إذ لم تنفصل الكنيسة وتمثال الصليب عن حركة التوسع الاستعماري عندها، ففي الوقت الذي كان حكام فرنسا يناصبون العداء للكنيسة ويعملون على قطع دابرها داخل حدودهم القومية، كانوا يعملون على استخدامها في حملاتهم العسكرية الخارجية. فقد كانت حملات الجيوش النابليونية الفرنسية إلى مصر ثم إلى بقية البلاد الشرقية لاحقاً، تسير جنباً إلى جنب مع طلائع التبشير المسيحي وصلبان الكنيسة. ولا ننس هنا أنه إلى يومنا هذا مازال النفوذ السياسي والثقافي الفرنسي في المنطقة العربية يمر عبر الأذرع الكنسية والبطريركية، ولا سيما في البلاد التي تضم أقليات مسيحية كاثوليكية. ففي بلد مثل لبنان مثلاً، لا يكاد ينفصل الحضور الفرنسي عن الكنيسة المارونية والمؤسسات التعليمية التبشيرية، حتى تحول القادة الكنسيون إلى زعماء سياسيين يحظون بألوان شتى من الدعم الفرنسي.

ومع كل ذلك، فإنه عند التمحيص الدقيق يتبين أن فرنسا اللائكية تظل كاثوليكية الأعماق والروح، وهي إلى جانب ذلك، وبعد ما يزيد على القرنين من مسار العلمنة، مازالت منطبعة بروح كاثوليكية ظاهرة وخفية، وحتى ما يسمى بالقيم الجمهورية اللائكية ليست في حقيقة الأمر إلا «قيماً» ومختزنات مسيحية كاثوليكية في قالب معلمن. فقد واجه فلاسفة الأنوار الفرنسيون نزعة وثوقية كاثوليكية، وإرثاً مؤسسياً كنسياً ثقيل الوطأة، فقابلوه بنزعة وضعية صارمة ومضادة بعد أن امتصوا الكثير من خصائصهما العامة ضمن وعاء معلمن.

النماذج العلمانية

يمكن القول على سبيل الإجمال إن خيار العلمانية كان في صورته الغالبة مستجيباً لمطلب تحرير الدولة القومية من سيطرة الكنائس التي كانت تقاسمها النفوذ السياسي تارة، وتنازعها أخرى على مر قرون مديدة، وقد راوحت هذه العلاقة بين ثلاثة وجوه مختلفة.

أولاً: خيار مصادمة الدين والاستيلاء عليه بقوة الدولة كما هو حال التجربة اليعقوبية الفرنسية والشيوعية عموماً، وهو أنموذج يتسم بوجهة تدخلية ثقيلة، ونزعة تسلطية هائلة، إذ لا تكتفي الدولة هنا بإضعاف الدين ورده إلى حدود الكنائس ودور العبادة، بل تعمل على تطهير مناهج التعليم والثقافة العامة من أي حضور ديني وإحلال الروح الدهرية محلها، فضلاً عن المراهنة على تخليص المؤسسات الاجتماعية والسياسية من أي أثر من آثار الدين. وبالنظر إلى ثقل الدور المؤسسي للكنيسة البابوية في فرنسا والأورثوذكسية في روسيا، ثم التوجهات المعادية للدين التي طبعت كلاً منهما، فقد حاولت الدولة العلمانية التخلص من سيطرة الكنيسة عبر الصدمات العنيفة، مع ما رافق ذلك من صراع وتدابر بين الطرفين. فالعلمانية هنا لا تكتفي بتحرير الدولة أو الفضاء السياسي عموماً من سيطرة الكنيسة بقدر ما تعمل على إحلال دين علماني وثوقي محل الديانات القائمة، أي فرض رؤية دهريه وغرس قيم ومسلكيات علمانية صلبة تحل محل التصورات والقيم الدينية بقوة الدولة وأجهزتها الأيديولوجية العنفية.

ثانياً: خيار الانفصال الوظيفي بين الدولة والكنيسة مع الالتزام

بحيادية الدولة إزاء الشأن الديني، كما هو حال السويد وبعض البلاد الإسكندنافية الأخرى وسويسرا مثلاً. ولكن من المهم التنبيه هنا على أن مسألة الحياد هذه تظل مقولة نسبية، بل مشكوكاً في مصداقيتها في الكثير من الحالات. إذ يتبين عند التحقيق التاريخي انعدام هذا الحياد، حيث لا توجد دولة «سلبية» بإطلاق، وليس لها أجندتها الثقافية وسياساتها الدينية الخاصة بها والتي تعمل على فرضها، رغباً ورهباً، على المجتمع. هذا إذا ما أخذنا في الاعتبار أن أحد الملامح الأساسية التي تطبع عصر الحداثة السياسية قياساً على ما قبلها يتمثل في ظهور الدولة الدهرية فاعلاً أعظم في توجيه حياة الأفراد والجماعات، وفي صنع أذواقهم وأنماط معاشهم. ولا يفوتنّك هنا أن مقولة المواطنة التي تعد واحدة من أعمدة المجتمع الحديث لا يمكن فصلها عن دور الدولة الحديثة، فأن نتحدث عن المواطن «الحر» و«الرشيد» على نحو ما تروج ذلك الأدبيات الليبرالية معناه أن نتحدث عن دور الدولة في انتزاع الفرد من طور الحياة الطبيعية المبكرة والدخول به في طور «الصنعة» الثقافية والاجتماعية، أي ظهور الدولة منافساً قوياً للمؤسسات الاجتماعية «الطبيعية» مثل العائلة وعلاقة الجيرة والقرابة وكل أنماط العلاقات الأخرى، الموصوفة بالتقليدية وما - قبل حداثية، وذلك بحكم ما يتوافر للدولة الحدية من مؤسسات هائلة وقدرات فائقة تتيح لها إعادة بناء الأفراد والجماعات وفق سياساتها الثقافية ومخططاتها الترشيدية الخاصة.

وعلينا أن نتذكر هنا أن الدولة الحديثة تعد اللاعب الأكبر، والقوة العظمى في تحديد هوية الأفراد والمجموعات، وفي «هندسة»

النظام الاجتماعي، فهي التي تحتكر أدوات العنف وتنفرد بشرعية استخدامه على نحو ما بيّن ذلك عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، وهي التي تحدد أنظمة التعليم وأدوات صياغة الوعي العام، وهي التي ترسم الحدود الفاصلة بين دائرة المشروع وغير المشروع. وقد تعاظم نفوذ هذه الدولة أكثر فأكثر، واشتدت أذرع سيطرتها مع التطور الهائل وغير المسبوق الذي أتاحته التقنيات الحديثة ومعها أدوات الرقابة بالغة التطور، مثل الحاسوب والكاميرا والإلكترونيات على أنواعها المختلفة، ثم التقنيات الرقمية الموصولة بالأقمار الصناعية، والعلوم البيولوجية الجينية التي توظف من قبل الدولة المركزية الحديثة، إلى الحد الذي غدا فيه «المواطن» الحر والرشيد الذي تتحدث عنه الأدبيات الليبرالية بصورة حالمة مجرد خزان معلوماتي ورقمي مبسوط أمام أعين الدولة - الرقيب وآذانها، واستحال أمره إلى ما يشبه العجينة الطيعة والقابلة «للتصميم» الاصطناعي على أيدي الدولة وخبرائها المهرة.

ولا يَغْفَلَنّ القارئ عن أن ولادة الدولة الحديثة كانت مقترنة إلى حد بعيد بتفكيك وحدات الانتظام العام، وقهر المنافسين وكسر شوكة المعاندين، ومن ثم فرض نفسها بوصفها القوة العظمى المتحكمة في مصائر الناس والجماعات. وبغض النظر عن علاقة الدولة الغربية الحديثة بالدين والكنيسة، وعما إذا كانت موصولة بالدين والكنيسة أو منفصلة عنهما، وما إذا كانت «ديمقراطية» أم شمولية، فالثابت أن هذه الدولة قد أضحت اللاعب الأكبر، بعد أن فرضت سيادتها العلوية والقاهرة فوق جميع القوى والجماعات المنظمة، بما في ذلك

الكنائس والهيئات الدينية، إذ ساقتها طوعاً وكرهاً إلى التسليم بسلطتها الفوقية والمطلقة، وفي هذا الإطار نفهم مقولة شهيرة يرددها منظرو الدولة الحديثة وهي أن «الكنيسة في الدولة، أما الدولة فهي فوق الكنيسة». لقد تمكنت الدولة الحديثة من فرض نفسها قوة «علوية» وكلية بفضل ما امتلكته من أدوات العنف والقوة الرادعة، ثم بفضل ادعاءاتها الأيديولوجية في تجسيد مبدأ السيادة الكلية، وتمثيل الإرادة العامة، ثم ادعاءاتها حماية السلم المدني والدفاع عن الحدود والثغور.

ثالثاً: خيار الربط الوظيفي بين الكنيسة والدولة كما هو الحال في بريطانيا وإيطاليا وأيرلندا واليونان، وإلى حد ما أمريكا التي فصلت دستوراً ولكنها ربطت واقعاً ربطاً وثيقاً بين الجانبين.

يتسم هذا الأنموذج في صورته الغالبة بإعطاء دور متقدم للدين والكنيسة في الفضاء العام والحياة السياسية، وتبدو هذه العلاقة أقرب ما تكون إلى الوفاق والتناغم منها إلى التأميم والتصادم. هكذا تتيح الدولة للكنيسة والدين عموماً دوراً متقدماً في مجالات التعليم والثقافة، وتمكنهما من ممارسة حضور نشط في مجال المجتمع المدني. ومقابل ذلك توفر الكنيسة للدولة نوعاً من الإسناد والشرعنة،كما هو واقع الحال في بريطانيا حيث يتيح النظام الملكي نوعاً من الامتياز الخاص للكنيسة الأنجليكانية التي لا تتردد بدورها في إسناد الملكية. وفي بلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يشدد الدستور على إقامة خط التمايز بين الدين والكنيسة، إلا أن الثقافة السياسية الأمريكية، وطريقة حياة الأمريكيين وأعرافهم الاجتماعية، بل نظامهم الاقتصادي، كلها لا تنفصل عن الخزان الرمزي المسيحي البروتستانتي، كما أن الكنائس

في هذا البلد ما زالت تتمتع بحضور قوي وفاعل في مختلف مناحي الحياة الأمريكية بما في ذلك الحياة السياسية، وفي قلب الأحزاب الكبرى، إذ يطبع الدين مختلف مناحي المجتمع الأمريكي ومفرداته على نحو ما بيّن المؤرخ الفرنسي الكسيس دي توكفيل في معرض مقارنته بين موطنه الأصلي فرنسا وبين نمط الحياة وفضاء السياسة الأمريكيين. وفي بلد مثل إيطاليا، مثلاً، ما زال الفاتيكان يمارس نوعاً من النفوذ الخفي على الدولة، إذ كثيراً ما يتدخل في تعيين وزرائه في الحكومة وفي إطاحة آخرين من غير المرغوب فيهم، هذا إذا ما علمنا أن الكنيسة الكاثوليكية تعد جزءاً مكيناً من الهوية القومية والأمجاد التاريخية للإيطاليين.

من هنا يبدو من التعسف قراءة وضع الكنيسة أو الدين سواء في الغرب الحديث أم في أي بلد آخر من العالم من خلال نافذة الدولة، أو من جهة ادعاءاتها النظرية وأوعيتها التشريعية والقانونية، إذ يمكن لدولة ما أن تكون بالغة المفاصلة بين الدين والمتدينين، ومع ذلك إذا نظرت إلى الأمر من زاوية المجتمع رأيته يسير على منوال مغاير تماماً. فتركيا مثلاً إذا نظرت إليها من زاوية الدولة، رأيت ثَمَّ بلداً فيه من العلمانية ما يشبه أو ربما يفوق الحالة الفرنسية، أما إذا نظرت إليها من زاوية المجتمع وأعماق الشخصية التركية، أو من جهة الثقافة العامة للبلد، فإنك ترى بلداً بالغ التدين. كما أنه يمكن لدولة ما أن تكون شديدة الصلة بالكنيسة أو بالدين عموماً، ولكن مع ذلك يبدو المجتمع نافراً من الدين، معرضاً عنه. وعلى هذا الأساس يبدو لي من الخطأ اختزال الدين في تعبيره المؤسسي الكنسي، أو في صلته

بالدولة، الأمر الذي يستوجب تحسس الظاهرة الدينية في مختلف تجلياتها وتعبيراتها بدل حصرها في التعبير المؤسسي المنظم.

كيف نقرأ حركة العلمنة؟

من الخطأ المنهجي والعلمي قراءة حركة العلمنة في الفضاء الغربي من خلال المنظومة العلمانية ومسلماتها الوثوقية، التي هي أقرب ما تكون إلى المدونة الثيولوجية (الكلامية) المغلقة منها الى نظرية علمية، على ما يقول عالم الاجتماع البريطاني دايفد مارتن[1]، كما أنه من الاختزال والتعميم قراءة الواقع الديني في المجتمعات الغربية من خلال أدبيات بعض المفكرين والأكاديميين الليبراليين والعدميين الذين لا يكفون عن الصراخ بمقولة انتفاء الدين لمصلحة القيم الوضعية والإلحادية الجذرية. ثمة إذاً مسافة شاسعة بين نظرية العلمنة التي يكتفي أصحابها غالباً بالتشديد على الطابع الانتصاري للعلمانية وتراجع الأديان والعقائد، وبين واقع الدين الذي يتسم بالالتواء والتركيب، كما أن هناك مسافة شاسعة بين النزعة العدمية والتفكيكية التي تطبع خطاب بعض من المفكرين والكتاب الغربيين وبين عموماً الناس الذين يميلون غالباً إلى إطفاء جوعة الضمير بنوع من التوليف بين متطلبات الحياة اليومية المعلمنة وبين ما تبقى من مختزنات دينية وروحية، بما يجنبهم قسوة الشعور بالفراغ وانتفاء المعنى. يجب إذاً أن نميز هنا بين تلك العلمانية الإلحادية والعدمية

---

(1) David Martin, The Religious and The Secular, (London, Routledge 1964), 19.

على نحو ما ينافح عنها منظروها من أرباب الأكاديميا والفكر، وبين تلك العلمانية الإجرائية والبراجماتية التي يتعايش فيها الديني مع العلماني على نحو ما هو موجود بين الفئات الشعبية.

لم يكن غريباً أن يفاجأ المراقبون والمحللون السياسيون بالانفجار الديني في هذه المناسبة أو تلك، بما يناقض قراءاتهم وتوقعاتهم الوثوقية. من ذلك ما حظيت به وفاة البابا يوحنا بولس الثاني مثلاً من اهتمام غير مسبوق، فضلاً عما أثاره هذا الحدث من مشاعر دينية وطقوس كنسية كان الكثير يظن أنها قد انقضت من غير رجعة بانقضاء «العصور الكنسية» الوسطى. وهذا لا يعني أن أوروبا المعلمنة هي بصدد القطع مع تقاليدها العلمانية تماماً، أو أنها بصدد الانعطاف الكامل باتجاه المواريث المسيحية الكنسية، على نحو ما كان عليه الأمر قبل ثلاثة قرون أو أربعة، إذ لا يتعلق الأمر بحركة تواصل رتيب وجامد، كما أنه لا يتعلق بحركة قطع وانتقال كاملين، هذا إذا ما علمنا أن حركة الفكر وبنيات المجتمع أكثر تركيباً وتعقيداً مما تعبر عنه النماذج النظرية الجاهزة سواء تلك التي تقول بمطلق القطع الانفصالي أم تلك التي تقول بالتواصل الرتيب.

لا ريب أن الفضاء الغربي بشقيه الأوروبي والأطلسي قد خضع لمسار علمنة واسع النطاق لامس مجمل البناء الاجتماعي والسياسي، كما طبع مجال المنظورات والقيم، ولكن ذلك لا يفضي ضرورة إلى القول باختفاء الحضور الديني أو حتى تراجعه المتتالي على ما تقول أدبيات العلمانيين الوثوقيين. فكما أن حركة العلمنة بنية خفية وليست بالضرورة مخططات واضحة وواعية على نحو ما يذكر المفكر

المصري عبد الوهاب المسيري، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجال الديني الذي قد يأخذ تعبيرات مؤسسية واضحة المعالم كما يأخذ تعبيرات نفسية ورمزية خفية[1]. لقد تعود علماء الاجتماع الغربيون الحديث الاحتفائي عن الانتصار الكاسح لحركة العلمنة من خلال التأكيد على تدني نسبة المتدينين ومرتادي الكنائس وتراجع الحضور الديني في مجال الحياة العامة، وغالباً ما يستند هؤلاء إلى معطيات الرصد الحسابي والجداول الإحصائية التي تثبت دعواهم في كثير من الحالات. ولكن مع ذلك لا تقدم هذه المعطيات صورة كاشفة وشاملة عن دور الدين ومجال فعله سواء في الحياة الخاصة أم في الهيئة الاجتماعية والسياسية العامة، ذلك أن المتابعة الدقيقة تبين أن الدين سواء في أشكاله الخفية أم المعلنة - وحتى في أكثر المجتمعات خضوعاً لسياسات العلمنة الجذرية - مازال يتمتع بحضور قوي متزايد، هذا دون أن نتحدث عن البلاد الواقعة خارج الفضاء الأوروبي والأطلسي التي تشهد في صورتها العامة نوعاً من الصعود المتزايد للدين. فخلافاً لقراءات العلمانيين وتوقعاتهم، نلاحظ اليوم أن الدين يشهد نوعاً من الانتعاش والصعود، قياساً على ما كان عليه الأمر قبل عقد أو عقدين من الزمن، بما في ذلك أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. هذا ما نلاحظه بصورة جلية في روسيا ودول أوروبا الشرقية والولايات المتحدة الأمريكية وبلاد أمريكا الجنوبية، ناهيك عن العالم الإسلامي. صحيح أن هنالك تراجعاً متزايداً

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة، دار الشروق، 2002).

ملحوظاً للنشاط الديني المؤسسي في البلاد الغربية، وبخاصة في الشق الأوروبي الغربي، أمام الممارسة الدينية الفردية وأنماط جديدة من الديانات الغنوصية والوضعية، إلا أن ذلك يجب ألا يحجب عنا حقيقتين اثنتين:

أولاهما: إن الإيمان الديني ليس متساوقاً بالضرورة مع التعبير المؤسسي، إذ يمكن للمؤسسة الدينية أن تكون في حالة تراجع في حين ترتفع معدلات التدين، بمعنى ارتفاع مستوى الاعتقاد والمسلكيات الدينية سواء في دائرة السلوك الفردي أم الحياة العامة، والعكس صحيح أيضاً، أي يمكن للمؤسسة الدينية أن تكون قوية ومتماسكة، ولكن بالتوازي مع ذلك يشهد الدين نوعاً من الضعف والتراجع، من ذلك مثلاً أن الاعتقاد بوجود خالق وحياة آخرة، والاعتقاد بأهمية الأخلاق والمعايير الدينية تزداد معدلاتها ارتفاعاً في المجتمعات الغربية قياساً بالتصورات الدهرية الإلحادية، على الرغم من ضعف الإقبال على الكنائس والمعابد. وربما يعود ذلك إلى كون الإنسان الغربي صار يجد في المعاني الروحية والقيم الدينية نوعاً من الحماية من زحمة الرأسمالية الصاخبة وموجات التفكيك الدهرية المخيفة، وتداعياتها المدمرة على الأفراد والجماعات، خصوصاً في هذه الحقبة التي بلغ فيها النظام الرأسمالي المعولم درجة عالية من التوحش والذرائعية.

ثانيتهما: إن الكنيسة لم تختف من المشهد الثقافي والاجتماعي على نحو ما بشرت بذلك أدبيات العلمانيين الدهريين بقدر ما فرضت عليها تحولات الحداثة وأزماتها الراهنة تحويل الجزء الأكبر من

نشاطها من المجال الحصري للدولة أو الحدود الضيقة للمباني الكنسية إلى الحقل الاجتماعي العام وإلى الفضاء السياسي بمعناه الواسع. وهكذا غدت الكنيسة جزءاً مكيناً مما يسمى اليوم بالمجتمع المدني، حيث تتولى الدفاع عن فئات المحرومين والمهمشين، وتَشُدُّ من أزر المتساقطين من ضحايا الآلة الرأسمالية القاسية والعلمانية الكالحة، كما أنها ما زالت تلعب دوراً بارزاً في مجال الثقافة والتعليم.

إن التأمل الثاقب في واقع المجتمعات الغربية يظهر نوعاً من الدَّفْق القوي لحركة العلمنة خصوصاً مع شيوع قيم السوق الرأسمالية، وتفكك الروابط الاجتماعية العضوية لمصلحة الفردية المتذررة، وتزايد سطوة الدولة البيروقراطية، والانفجار الإعلامي الهائل الذي دهم أخص خواص الحياة الفردية. ولكن هذا الأمر يجب ألا يحجب عنا الوجه الآخر من المسألة، وهو استمرار الحضور الديني، سواء كمخزون ثقافي أم كنظام قيم عموماً، وإن كان ذلك في شكل مدني معلمن، إلى جانب بقاء الكنيسة والمؤسسات الدينية عناصر فاعلة وموجهة في مجال المجتمع المدني، حتى في الحياة السياسية العامة.

ولعل هذا مما يحفظ بعضاً من توازن المجتمعات الغربية ويحميها من مخاطر التمزق الكامل، وتجنب الحالة الذئبية المخيفة التي تحدث عنها هوبس ما بقي من ترسبات مسيحية دينية، سواء في شكلها المباشر أم في شكلها المدني المعلمن، وفي مقدمة ذلك مؤسسة الأسرة والعلاقات الزوجية، ومعنى الواجب الأخلاقي والالتزام الاجتماعي، إن بتأسيس ديني مباشر أو باستلهام مضمر. وقد رأينا

كيف ساهمت حركة العلمنة الجامحة في الاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقية في تفاقم أزماتها وتزايد أعطابها، مما أودى بها إلى الانهيار المروع، بسبب ما رافق هذه العلمانية الجذرية من طابع تفكيكي وهدمي رهيب. وإذا تناولنا حركة العلمنة من زاوية تطبيقاتها الاجتماعية والسياسية، فإن المشهد يبدو أكثر تركيباً وتعقيداً، مما يجعل من الصعب الاطمئنان إلى نتائج نهائية وقاطعة في هذا المجال. صحيح أن مؤسسة الأسرة في شكلها التقليدي المتعارف عليه على سبيل المثال تبدو في حالة تراجع في أغلب البلاد الأوروبية، بسبب اتساع نطاق العلاقات الحرة وما يعبر عنه عادة بالعلاقات التعاقدية الموقتة أو الأسرة «المرنة» قياساً على مقولة السوق المرنة والعمل المرن وما شابه ذلك، وارتفاع نسبة العلاقات الشاذة المنعوتة بالعلاقات المثلية للتخفيف من وطأتها على المسامع، وازدياد نسبة المواليد خارج مؤسسة الزواج الرسمي التي تصل في بلد مثل بريطانيا إلى ما يقارب 40%، ولكن كل ذلك لا يعطينا صورة كاشفة ودقيقة عن عموم المشهد الثقافي والديني الغربي. فقد صمدت الأسرة التقليدية في مواجهة ضغوط العلاقات التعاقدية الموقتة ولم تختف من المشهد الاجتماعي على نحو ما توقعت الأدبيات العلمانية، كما أن ثمة اتجاهاً متزايداً، سواء بين من ينعتون بالمحافظين أم حتى الليبراليين، نحو تأكيد أهمية قيم الأسرة ورباط القرابة، فضلاً عن وجود اتجاه آخذ في التنامي بين السياسيين الغربيين يميل إلى إحياء القيم الأخلاقية الدينية والمدنية في المدارس ومناهج التعليم لمواجهة نزعات القلق العدمي وحالة الفوضى التي بدأت تلقي بظلالها الكثيفة

على قطاعات اجتماعية واسعة، وخصوصاً قطاع الشباب، وذلك بحكم الترابط الوثيق بين الأخلاق المدنية والقيم الدينية، على نحو ما أبرزه، ومنذ وقت مبكر، الفيلسوف الألماني كانط في مختلف كتاباته.

وهنا أقول إن حياة علمانية كاملة على نحو ما نظر إليه نيتشه وأتباعه مثلاً، هي حياة لا تحتمل، كما أن عالماً معلمناً تماماً على نحو ما نظر إليه فيبر ومن قبله ماركس تبدو بالغة الكلفة على الأفراد والمجموعات، وذلك بالنظر إلى ما يرافق هذه العلمانيات الجذرية عادة من نزعات عدمية مدمرة. صحيح أن ثمة نخبة من الأفراد أو المجموعات لا تجد غضاضة في «التعايش» مع حالة الفراغ العدمي مع ما يصحب ذلك من قلق وزلزلة في الضمير، بل قد يجعل بعضها من هذه الحالة العدمية والإلحادية موضعاً للتفكير والتأمل الثاقبين، على نحو ما فعل فلاسفة وأدباء عدميون كبار، من أمثال نيتشه وسارتر وهايدجر وألبير كامي وكافكا ومرلو بونتي وغيرهم، ولكن مع ذلك ليس بمقدور عموماً الناس احتمال مثل هذا الفراغ العدمي، كما أنه ليس بمكنة المجتمعات تحمل الكلفة الباهظة لهذه العدمية، لما يصحب ذلك من زعزعة استقرار المؤسسات واختلال العمران. ولعل هذا الشعور المتزايد بقسوة العلمنة وجدب الروح هو الذي دفع بكثير من الناس في قلب المجتمعات الغربية نفسها ويدفع بهم إلى إعادة اكتشاف «المقدس» والنهل من معين المنابع الروحية للأديان والعقائد، بما في ذلك ديانات آسيا البعيدة مثل البوذية والهندوسية، والديانات الأرواحية القديمة، فضلاً عن اتجاه قوي نحو التصوف الغنوصي،

وهي الأسباب ذاتها التي تدفع بالكثير من الدول الغربية إلى إعادة الاعتبار للثقافة الدينية في المدارس ومناهج التعليم لغايات نفعية عملية. وهذا ما حدا ببعض الباحثين الغربيين للحديث عن «انفجار» المقدس وما شابه ذلك[1]، كما اعتمد بعضهم الآخر مصطلح ما بعد العلمانية دلالة على تهافت المقولات العلمانية على نحو ما راج منذ بدايات القرن التاسع عشر[2].

ولئن كان من التبسيط المخل وصف المجتمعات الغربية بأنها مسيحية كتابية على النحو الذي تصوره الأدبيات الإسلامية التقليدية في معرض مقارنتها بين «الشرق الشيوعي الكافر» والغرب «المسيحي الكتابي»، فكذلك، من الشطط في التسطيح اعتبارها علمانية كاملة على نحو ما تصور أدبيات الكثير من العلمانيين عندنا، وكأن هذه المجتمعات مقطوعة الصلة بالتاريخ وإرث المسيحية الغائرة. ولا أراني مبالغاً إذا ما قلت إن الكثير من المقالات الحداثية والليبرالية التي يحسبها بعض الحداثيين العرب حيادية الطابع وكونية الوجهة ليست في حقيقة الأمر إلا لاهوتاً مسيحياً معلمناً ومتخفياً. ومن الأخطاء الفادحة في هذا الصدد قراءة المجتمعات الغربية من خلال ما يكتبه بعض علماء الاجتماع وكذا جداولهم الإحصائية الانتقائية، كما أنه من الخلل هنا قراءة الظاهرة العلمانية أو الحالة الدينية من خلال

---

(1) Leszek Kolakowski, Modernity On Endless Trial, (Chicagi, University of Chicago, 1990), 63-74.

(2) Charles Davis, Religion and the Making of the Society, (Montréa, Canada, 1994).

أدبيات الفلاسفة التفكيكيين أو البراجماتيين الجدد، لأن حركة الواقع، على نحو ما بينا سابقاً، هي أكثر تعقيداً والتواء من كل القوالب النظرية الجاهزة. ولئن كان من غير الدقيق اعتبار الغرب الحديث علمانياً خالصاً، فإنه من غير الصحيح أيضاً تصنيفه بالمسيحي الخالص، بل الواجب قراءته من هذين الوجهين معاً. فالغرب الحديث يتداخل فيه البعد الديني المسيحي مع الوثني الروماني، والإغريقي مع الوجه العلماني الدهري، إلى الحد الذي لا يمكن فصل هذه العناصر بعضها عن بعض.

على أن أحد المزالق الأساسية التي يقع فيها كثير من المثقفين العرب سيراً على منوال كثير من أقرانهم الغربيين هو التشبث برؤية شمولية وخطية للتاريخ، إذ يبدو مسار التاريخ الغربي (منظوراً إليه أنموذجاً للتاريخ الكوني) حركة متصاعدة باتجاه الامتلاء العلماني المتصاعد. كما أن الكثير من قراءات المتدينين المسلمين لا تقل تبسيطاً وتعميماً عن نظرائهم العلمانيين حيث يرون في المجتمعات الغربية حالة علمانية كاملة ومارقة من الدين.

وخلاصة القول إن العلمانية، أو بالأحرى العلمانيات، كانت في صورتها الغالبة عبارة عن حركة مساومات وتسويات بين مختلف القوى الاجتماعية والدينية المتنازعة حيناً والمتوافقة حيناً آخر، وهذا ما يفسر اختلافها من بلد إلى آخر، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى، باختلاف الأوضاع الداخلية وملابسات العلاقة التي حكمت بين الكنيسة والدولة. والثابت في كل ذلك أن التجربة الفرنسية التي كانت مولود ثورة صاخبة وإرث كنسي كاثوليكي ثقيل تمثل الاستثناء وليست

القاعدة العامة، مما يجعل من التبسيط قراءة التاريخ السياسي والديني الغربي من خلال المقولات الفرنسية[1].

الانتقال العلماني

من التبسيط المخل قراءة حركة العلمنة من خلال مسارات الوعي والفكر بمعزل عن القوى الفاعلة والمحركة لهذه الظاهرة، ومن ذلك خطل تلك المقولة الرائجة في أوساط كثير من المثقفين والنشطاء السياسيين العرب والمسلمين التي تتلخص في القول بأن الغرب المسيحي قد سار على درب العلمانية لمجرد كون المسيحية نادت بإعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر، أو لمجرد وجود خطاب فلسفي منافح عن قيم العلمنة أو الإلحاد، دونما انتباه يذكر إلى الطابع المركب والمعقد سواء للمسيحية - نصوصاً وإرثاً كلامياً - أم للتجربة التاريخية الأوروبية. صحيح أن المختزنات الكلامية المسيحية قد تم استدعاؤها وإعادة تأويلها بشكل أو بآخر منذ تشكل معالم «الأزمنة الحديثة»، وقد استعملت الموروث المسيحيي فعلاً سنداً قوياً سواء لتسويغ فصل الكنائس أم لإخضاعها كلياً لسلطة الدولة الزمنية، ولكن مع ذلك، فإننا نرى أنه ما كان من الممكن الاتكاء على هذه المسوغات الإنجيلية والكلامية لولا ظهور الدولة الزمنية والقوى الاجتماعية العلمانية كقوى منافسة للكنائس ورجال الدين. من هنا

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، أنظر منير شفيق: **الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية: رؤية إسلامية** (لندن، بيروت: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2001).

يبدو أنه لا يمكن فهم حركة العلمنة من خلال التبريرات الكلامية أو النظرية وبمعزل عن البواعث التاريخية والقوى الاجتماعية المحركة لهذا التيار. فالعلمانية تظل في جوهرها حركة اجتماعية تاريخية لها بواعثها الموضوعية، وحملتها الاجتماعيون قبل أن تكون نتاجاً آلياً للنصوص الإنجيلية، أو إفرازاً لمدونات اللاهوتيين المسيحيين أو حذلقات الفلاسفة المحدثين، ومثال ذلك أن مقولة إعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر التي وردت في الأناجيل نقلاً عن المسيح عليه السلام، والتي غالباً ما يتم الاستناد إليها باعتبارها من المسوغات اللاهوتية للعلمنة، كانت هي نفسها تفهم ضمن السياق المسيحي الوسيط على كونها دعوة للجمع بين الديني والسياسي، وهي نفسها أصبحت تفهم في أجواء «الأزمنة الحديثة» وصعود قوى العلمنة بدءاً من القرن السادس عشر على أنها دعوة للفصل بين عالم الله وعالم القيصر، أي الفصل بين الكنيسة والدولة. وهذا يعني أن عملية تأويل النصوص الدينية - أو أي نصوص أخرى - لا تنفصل في حقيقة الأمر عن طبيعة الأوضاع التاريخية التي تتنزل ضمنها، وعن الأجواء الثقافية والمشاغل السياسية للمؤولين. ويمكن القول إجمالاً إن العلمانية كانت في محصلتها النهائية تعبيراً عن انكسار المعادلة التاريخية التقليدية القائمة على الكنيسة المستحوذة على الدولة لمصلحة معادلة جديدة تحتل فيها الدولة اليد العليا فوق الكنيسة، أو لنقل الدولة المستحوذة على الكنيسة، مما حفز القوى الجديدة من خارج الكنيسة أولاً، ثم من داخلها فيما بعد على إعادة استدعاء النصوص الدينية بما لا يصادم المعادلة الجديدة التي استقرت لمصلحة الدولة الزمنية وقوى العلمنة على حساب القوى الكنسية. وعلى الرغم من أنه لا يمكن

نكران دور الخطاب الفلسفي والأكاديمي في تحريك قاطرة العلمنة، ومدها بالمستندات النظرية التي تحتاج إليها، وخصوصاً خلال القرنين الأخيرين، يبدو لي من المبالغة المتعسفة إرجاع كل شيء إلى الفكر وبنى الوعي. وعلى هذا الأساس فإننا نرى أنه لا يمكن فهم حالة الدفق الهائل التي شهدتها حركة العلمنة خلال القرنين الماضيين بمعزل عن التحولات الواسعة التي خضع لها الواقع الغربي في مجال الاجتماع والاقتصاد ووسائل العيش، وما جلبته معها من تبدلات في أنماط الحياة وأشكال الرؤية للعالم ولنظام القيم، من ذلك مثلاً تزايد نسب سكان الحواضر والمدن على حساب الأرياف والبوادي، والتحول من الاقتصاد الزراعي البسيط إلى الاقتصاد الصناعي القائم على مكنة الآلة، فضلاً عن ارتفاع نسب التعليم وشيوع الثقافة العالمة التي تقوم على التعليم الاجباري في المدرسة محل ثقافة الكنيسة أو تقاليد المشافهة القائمة على المداولة والنقل. كما لا يمكن فهم التحولات التي تجري اليوم بمعزل عن التحولات التقنية وأدوات التواصل المستجدة، وما تحمله من تغيرات اجتماعية وثقافية واسعة. صحيح أن القراءة الماركسية، وكذا الأمر بالنسبة إلى الفيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر) التي تميل إلى تفسير كل شيء بالاقتصاد وبنى الاجتماع كثيراً ما تسقط في النمطية والادعاءات الشمولية، وتكون أخطاؤها أشد فداحة وبخاصة حينما يتم تعميم النموذج العلماني الغربي والارتقاء به إلى مستوى الكونية، إلا أنها تظل مع ذلك بمحدوديتها ونسبيتها تمتلك مقدرة تفسيرية لا يمكن الاستهانة بها.

وينبغي الإشارة إلى أنه غالباً ما يتم تصوير التاريخ الديني والسياسي الغربي، وكأنه ضرب من الانقلاب الناقل من حقبة ماضية

يعبر عنها عادة بالعصر الوسيط أو ما قبل الحديث، كانت محكومة بالكنيسة وسلطة الدين إلى حقبة مغايرة تماماً تسمى عادة بالعصر الحديث أو الأزمنة الحديثة، حقبة ينتفي منها الدين، وتتوارى فيها الكنائس إلى غير رجعة. ومما يميز هذه القراءة أنها تقيم جدراً سميكة بين الأزمنة وحلقات الوعي، إلى الحد الذي تنعدم فيه خيوط التواصل والاستمرار أصلاً، بين الماضي والحاضر، وبين الديني والعلماني.

ثمة عاملان اثنان يقفان خلف هذه القراءة الخاطئة والمضللة:

أولهما: الحدث الانفجاري الهائل للثورة الفرنسية، مصحوباً بأيديولوجيا «أنوارية وضعية» معادية للكنيسة، ومتبرمة من الماضي والتاريخ، الأمر الذي غذى الشعور لدى رجالات الثورة أولاً، ثم لدى قارئ التاريخ الفرنسي ثانياً، بأن هذا الشرخ السياسي العنيف الذي ولدته الثورة الفرنسية قد قطع نهائياً مُنْبَتاً مع المواريث الدينية والثقافية والهياكل المؤسسية القديمة لفرنسا. فقد غدا أمراً رائجاً قياس التجربة الفرنسية على بقية الفضاء الأوروبي والغربي الأوسع، حتى ليخيل لكثير من الناس أن حركة العلمنة الفرنسية كما هو شأن بقية العلمانيات الغربية قد نقضت عرى الاستمرار والتواصل بصورة كاملة وإلى غير رجعة. وتقدم أدبيات رجالات الثورة الفرنسية، ثم المقتفين أثرهم من الكتاب والمفكرين، صورة مضللة للواقع والتاريخ، سواء في ذلك وجهه الفرنسي أم الأوروبي والأطلسي، ومثال ذلك مناداتهم ببناء تاريخ جديد وإنسان جديد، وثقافة جديدة ودعوتهم الواضحة بالقطع مع الماضي والموروث، وهي مطالب نظرية لا تعبر ضرورة عن الماجريات الفعلية للتاريخ الحي الذي لا يمكن فصل حلقاته بعضها عن بعض، بما في ذلك الحالة الفرنسية نفسها.

ثانيهماً: أيديولوجيا التقدم التي ترى حركة التاريخ والوعي ضرباً من الانتقال التصاعدي من طور زمني إلى آخر، ومن نمط إدراكي إلى آخر، إذ يأتي اللاحق على السابق، ويجُبُّ الخلف ما تركه السلف. وقد تعاضدت أيديولوجيا التقدم هذه، مع نظريات العلمنة بنزعتها الوضعية والإلحادية لتغذي فكرة الانفصال والقطيعة. ومن المعلوم في هذا الصدد أن نظرية العلمنة تتأسس على مقولة الانتصار الساحق للعلماني على الديني، والحاضر على الماضي، وحلول الوعي «العلمي» و«العقلاني»، محل الديني والغيبي، وهكذا يتم اندثار التعبير الديني وتلاشي مؤسساته الناظمة له بفعل الزمن، أو في أحسن الأحوال انكفاء دوره إلى حدود التعبير الفردي وليس أكثر من ذلك. وبمقتضى هذه الرؤية تبدو المعادلة على النحو التالي: كلما تقدمت حركة التاريخ، اكتسحت حركة العلمنة وقواها الظافرة أرضاً جديدة، وافتكت مواقع غير مسبوقة من أيدي الدين والمتدينين، وكلما اتسعت حركة العلمنة، شهد التاريخ صعوداً ارتقائياً نحو الأفضل والأحسن. إن أدبيات العلمانيين العرب في صورتها الغالبة تندرج ضمن الخط العام لهذه القراءة المختزلة المؤدلجة.

إن ما يتم تجاهله في معرض هذه القراءة هو كون ظاهرة الاستمرارية والتواصل لا تقل بداهة ورسوخاً عن ظاهرة القطع والانفصال، سواء تحدثنا هنا عن البناء المؤسسي أم عن نظام الثقافة والإدراك العام، ذلك أن مسار الفكر، وكذا الأمر بالنسبة إلى الاجتماع السياسي هو مسار مركب تتداخل فيه خيوط الماضي بالحاضر والقديم بالجديد، بما لا يحتمل إقامة مثل هذه الحدود الفاصلة، والخطوط العازلة. ولعل الأنموذج التفسيري الأقرب إلى

الواقع هنا، سواء عند قراءة مسارات التاريخ والوعي الغربيين عموماً، أم عند قراءة التجارب المعاينة للعلمنة ما يمكن تسميته بأنموذج الامتصاص والاستيعاب بدل أنموذج الانقطاع والانفصال. صحيح أن هنالك تحولات حقيقية هائلة لامست بنى الواقع وكذا أنظمة الوعي التي شهدها الغرب الحديث منذ عصر النهضة، مروراً بالإصلاح الديني، وانتهاء بحقبة التنوير، وهي تحولات مازالت تفاعلاتها قائمة، وتداعياتها جارية بلا توقف، لكن ما كان بمقدور هذه التحولات على جذريتها وعمقها في بعض الحالات محو ارتسامات الماضي وامتدادات عروقه العميقة والغائرة. إن الماضي، وعلى نحو ما بينت ذلك المدرسة التأويلية (الهيرمينوطيقا) مع أحد أهم أعلامها المحدثين جدامير، ليس مجرد لحظة عابرة نتركها خلف ظهورنا إلى غير رجعة بمجرد قرار إرادي فردي أو حتى جماعي، ولا هو حالة منفصلة عن راهنية الزمن الحاضر أو مسار المستقبل. إن الماضي عند هؤلاء التأويليين إذاً يظل ماثلاً في نظام اللغة وأشكال التعبير وفي نمط الحياة، وفي هيئة العمارة، وفي النصوص المتناسلة بعضها من بعض، وفي كل شيء، حتى لكأن الحاضر، كما يقول جدامير، ليس سوى شكل من أشكال كثيرة في استدعاء الماضي، وليس أكثر من ذلك[1].

يمكن رصد ما تحدثنا عنه من عملية الاستيعاب أو الامتصاص على المستوى المؤسسي، بقدر ما يمكن رصدها في المجال الدلالي والرمزي حيث تترابط حلقات الديني بالعلماني في بنى الوعي الغربي.

(1) Hanz Gadamer, Philosophical Hermeneutics, translated and edited by D.E. Linge, (California, University of California Press, 1977).

وتتواصل خيوط الماضي بالحاضر في مجرى التاريخ السياسي الغربي: وصحيح أن كثيراً من المؤسسات الدهرية الجديدة قد حلت محل المؤسسات الدينية الغاربة، إلا أن ذلك جرى في الغالب الأعم بعد امتصاص كثير من وظائفها، فضلاً عن استيعاب مختزناتها الرمزية ضمن وجهة معلمنة، من ذلك مثلاً أن وظيفة الوحدة والنظم الاجتماعية والسياسية التي كانت تقوم بها الكنيسة البابوية قد حلت محلها تدريجاً وظيفة الدولة القومية الدهرية، باعتبارها راعية للشأن العام وضامنة للسلم الأهلي، تزامناً مع تحلل القدرة الإدماجية للكنيسة، أما على الصعيد النظري فإنه لا يمكن فهم أفكار الحداثة والتنوير بمعزل عن المختزنات المسيحية الرومانية، ولذلك تظل هذه الأفكار مسيحية، سواء من جهة الاستدعاء المباشر، أم من جهة البنية العامة والإشكالات الموجهة. ومن المعلوم هنا أن الفكر السياسي الحديث بدءاً بمكيافيلي، ومروراً بهوبس وسبينوزا وهيجل، قد لعب دوراً متقدماً في تحويل مجرى الفكر الكلامي المسيحي الكنسي نحو وجهة دهرية سياسية، كما لعبت الحركة الإصلاحية البروتستانتية قبل ذلك- دون وعي منها - دوراً ملحوظاً في نقل المختزنات الكلامية المسيحية نحو وجهة دهرية دنيوية.. وهكذا شهد كثير من المفاهيم والمقولات اللاهوتية المسيحية عملية تمديد أو قلب دلالي دون أن تفقد آثار «الأصل» المسيحي.

فقد حلت مثلاً مقولة السيادة المطلقة للدولة القومية على رعاياها محل سيادة الرب عبر جسد المسيح على عموماً المؤمنين، وحلت مقولة الدولة التنّين والمطلقة، على نحو ما يظهر في فكر الفيلسوف الإنجليزي هوبس، محل سلطة البابوية الشاملة والمطلقة، كما

أضحت إرادة الرب المتعالية ضرباً من حلول الروح المطلق في سياق الزمن التاريخي والدنيوي عبر التعبير الكلي للدولة القومية عند هيجل، بعدما كان يتجسد هذا الحلول في المؤسسة الكنسية البابوية (جسد المسيح). من هنا يمكن القول إن نظام الرموز الدينية المسيحية لم يختف تماماً من الحقل السياسي وفضاءات الحياة العامة بقدر ما تم امتصاصه ضمن وجهة دهرية جديدة، ومثال ذلك تحويل الرموز الدينية والكنسية إلى ضرب من الطقوس والرموز القومية من قبيل رفع الأعلام، ومعزوفات النشيد الوطني، وتمجيد الأمة القومية، وإجلال الدولة الملهمة، وما شابه ذلك.

إن حركة العلمنة إذاً، هي مولود طبيعي لصعود القوى الاجتماعية والسياسية المراهنة على ضبط حركة الكنيسة والحد من سلطان الدين عموماً، كما بينا في مواضع سابقة، أخذت في بعض المناحي وجهة جذرية ومناهضة للدين بشدة، إلا أنها لم تكن تتحرك مع ذلك في فراغ مؤسسي ورمزي، مما جعلها تظل حركة مندرجة ضمن مختزنات تأويلية بالغة الامتداد والعمق، يتداخل فيها المسيحي الكنسي مع الروماني الوثني مع اليوناني الإغريقي، فضلاً عن كونها ضاربة بعروقها في سياقات تاريخية ومؤسسية ليس بمقدورها الانفكاك عنها مهما كان جموحها التاريخي قوياً، وادعاءاتها النظرية متينة.

العلمانية والحداثة عند ماكس فيبر؟

نتناول في هذا الفصل بالدرس والتحليل قراءة عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر لموضوع العلمانية، وذلك نظراً لما تركته أعماله من تأثيرات واسعة منذ بدايات القرن الماضي على الصعيدين الفكري والأكاديمي، ولا سيما في الغرب. إن ما قدم فيبر من أطروحات حول قضايا العلمانية والحداثة وعالم الأديان مازال يحظى باهتمام بالغ في مختلف الدوائر الفكرية والبحثية، وحتى في الأوساط السياسية، كما أنه غدا سلطة مرجعية لدى علماء الاجتماع والباحثين المتخصصين في الغرب والشرق على السواء.

يعد فيبر أحد أهم الآباء المؤسسين لما بات يعرف اليوم بعلم الاجتماع الثقافي والديني، كما أن مقاربته لإشكالية العلمانية والحداثة كانت وما زالت تتمتع بفاعلية كبيرة وتأثير واسع في مختلف الأوساط الفكرية والفلسفية الغربية، بما في ذلك الجيل الجديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين اصطبغت قراءتُهم لتجربة الحداثة بالمنحى النقدي واضطلعت ببيان ما فيها من مآزق وإخفاقات، أكثر من اتسامها بالتعلق بمبشراتِها التاريخية والفكرية. فمدرسة فرنكفورت، مثلاً، سواء في جيلها المتقدم، من أمثال هوركايمر وأدرنو وأريك فروم، أم في جيلها المتأخر، وبخاصة مع يورجن هابرماس، عملت على إعادة الاعتبار للأبعاد النقدية المختزنة في النصوص الفيبرية وأخرجتها إلى

حيز التفاعل الواقعي المعيش. وهذا الاهتمام الواسع بالنصوص الفيبرية إنما يعود إلى ما تتمتع به من قدرة تحليلية قوية، ناهيك عما تصطبغ به من أبعاد نقدية وتشاؤمية لبّت حاجة عميقة لدى العدد الأكبر من المفكرين الاجتماعيين المعاصرين ممن عملوا على تشخيص عاهات الحداثة وكشف أمراضها، ولا سيما بعدما سقط عنها القناع، وانكشف ما كانت تخفي من أبعاد مرعبة إثر الحرب العالمية الثانية.

ولا ريب أن هذا الاتجاه النقدي جاء مخالفاً تمام المخالفة لما كان عليه جيل فلاسفة الأنوار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إذ إن هذا الجيل غلب عليه طابع التبشير بفضائل الأزمنة الحديثة استناداً إلى أيديولوجيا التقدم التي ترى في التاريخ الكوني ضرباً من التحررية المتصاعدة تصاعداً مطرداً مع تقدم العلوم والمعارف الإنسانية. أما فيبر فلم يتردد في التعبير عن مخاوفه مما صاحب العصر الحديث من تداعيات خطِرة، بل في الكشف عما أُشربت به الحداثة من أبعاد مرعبة وانطوت عليه من آثار رهيبة، وفي مقدمة ذلك اتساع دائرة الضبط وطغيان أدوات التحكم المعقلنة، مما تدثر بدثار فرض القانون وسيادة الدولة، وغلبة عالم الوسائل على كل الغايات والمعاني الكبرى، وشيوع البيروقراطية في حياة الإنسان الحديث بمختلف مناحيها.

وبغض النظر عما اعترى القراءة الفيبرية في بعض الأحيان من تعميم واختزال، وبخاصة حينما يتعلق الأمر بقراءاته لعالم الأديان والثقافات بالغة التنوع والتركيب، إلا أنها مع ذلك لم تخلُ من عمق في التشخيص ونباهة في الحدس. فخلافاً للقراءات المجتزأة

والمشوهة التي تكتفي بالتقاط نتف من هنا أو هناك، حول العلمانية أو الحداثة مثلاً، فقد اتسمت قراءة فيبر بقدر كبير من التركيب والشمول، كما أنه خلافاً للرؤى التبشيرية، سواء بظهور الحداثة أم بشيوع القيم الدهرية، فإنه لم يتردد في الكشف عما خبأه إهابُهما من تداعيات مخيفة، تنوء تكلفتها بالإنسان الحديث وتنقض عرى نسيج العلاقات العامة. ودونك، إن أردت التمثيل على ذلك، ما يرافقهما من عقلنة أداتية باردة، لا تعبأ إلا بصقل أدوات التحكم والسيطرة، ومن نزعة عدمية مفزعة تصيب بنية العلاقات العامة، ولا ينجو من شرها لا الأفراد ولا الجماعات.

الدين والعلمانية والحداثة

لعل أكثر تعاريف العلمانية شمولاً واتساعاً ما صاغه ماكس فيبر، ذلك أنه يعطي العلمانية دلالة ثقافية عموماً، يدعوها نزع الطابع السحري عن العالم، قاصداً بذلك تجريد العالم من جميع أشكال القداسة والعلوية، ثم تحويله في نهاية المطاف إلى مجرد معادلات رياضية وفيزيائية قابلة للتوظيف الذرائعي والأداتي من قبل الإنسان الحديث المتعطش للسيطرة والتفوق في هذا العالم[1].

إن العلماني لا يكتسب دلالته النظرية الدقيقة من وجهة نظر فيبر إلا عبر استدعاء مقابله الثقافي الاجتماعي، أي عالم الإنسان البدائي المليء بالسحر والأرواح الخفية، والمغمور بِهالة من الوجل والخوف

---

(1) Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions", From Max Weber: Essays in Sociology, (London, Routledge, 1982).

من القوى الباطنية. فإذا كان وجود الإنسان البدائي مرهوناً بما أسماه بالحديقة السحرية، حيث الأرواح الخفية والقوى السحرية تغمر حياته وتستبد بوعيه وكيانه، فإن عالم الإنسان الحديث، كما يقول فيبر، هو عالم منبسط وخال تماماً من الأعماق والأسرار، فالإنسان الحديث في نظره متنكب بطبعه عن كل ما هو مقدس ومتعال، وهو منغمس في عالمه الدنيوي المحايث، ولا يرى في المواعظ الدينية والوعود الغيبية سوى شاغل له عن شروط النجاح في هذا العالم، فهو ينشد مطلق المردودية والنجاعة في هذا العالم الدنيوي ولا يعبأ كثيراً بوعود ومبشرات العالم الآخر[1].

العلمانية في صيغتها العامة وعلى نحو ما فهمها فيبر تعني في بعد من أبعادها الأساسية تغليب ما في هذا العالم من قيم مادية دنيوية على ما في العالم الآخر من وعود غيبية أخروية، أو هي، بحسب تعبيره، انتصار العقلانية القاصدة (أي العقلانية القاصدة للنجاعة والضبط العملي) على العقلانية الجوهرية الموجهة بالغايات والأهداف الدينية. وعلى الرغم من أن ما يسميه فيبر بالعقلانية القاصدة أو الأداتية قد تشكل في رحم ما يسميه العقلانية الجوهرية (أي العقلنة الدينية) إلا أنها مع ذلك تنحو تدريجاً نحو الاستقلال التام عن أي موجهات دينية أو غائية وجودية، مكتفية بالتمركز حول الوسائل والإجراءات العملية الناجعة.

وطمعاً في جلاء ما عساه يلتبس على القارئ العربي من بعض

(1) Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by T. Parsons, (London, Routledge 2001), 70.

مفاهيم فيبر البالغة التشعب والتركيب، يحسن بنا أن نشير هنا إلى ضربين من العقلنة «الحديثة» عند فيبر، يعكسان بدورهما درجة التطور في مسارات الوعي الإنساني:

أما الأول فعقلانية مرتبطة بالأهداف والغايات الدينية، وهي التي يسميها العقلانية الجوهرية، حيث يسعى المؤمن وفق هذا الأنموذج واستناداً إلى اعتبارات دينية وأهداف أخلاقية معينة إلى اختيار وسائل ناجعة و«معقلنة» تساعده على بلوغ مراميه وغاياته الدينية الأخلاقية. ومثال ذلك أن اللوثرية والكالفينية التين رأتا في العمل الناجع المتقن، وفي التقشف في الإنفاق، طريقاً للخلاص الديني ومدخلاً للاصطفاء الربوبي، تُعدّان المثالَ الحيَّ لما أسماه فيبر العقلانية الجوهرية، ذلك أنهما جعلتا من الوسائل المعقلنة طريقاً لتحقيق أهداف دينية غير عقلانية في أصلها. فما يعني المؤمن وفق هذا الأنموذج هو تلبية نداء الرب والانسجام مع المطالب الدينية الأخلاقية أكثر مما يعنيه أي شيء آخر، ومن هذا المنطلق فهو يَعُدُّ هذه الوسائل مجرد أدوات إجرائية لبلوغ الأهداف الدينية الكبرى. وها هو ذا المتدين البروتستانتي ليس يعنيه العمل أو التقشف في ذاتِهما، بقدر ما يعنيه تحقيق الخلاص والاصطفاء الدينيين أساساً[1].

على أن هذه الوسائل إذا ما نظر إليها من زاوية البحث الاجتماعي على ما يذكر فيبر، هي ذات أهمية فائقة، وذلك من جهة

---

(1) Max Weber, The Social Psychology of the World Religions, in From Max Weber: Essays in Sociology Edited with an Introduction by H.H Gerth and C. Wright Mills., (London, Routledge, 1997). 297-301.

كونِها تؤشر على ولادة الفعل الاجتماعي المعقلن، أو ما أسماه فيبر بنشأة أخلاق المسؤولية، المحفزة بدورها على ظهور النظام الاقتصادي المعقلن في صورته الحديثة. أي إن أهمية البروتستانتية من هذه الناحية تتجاوز المعاني أو الأهداف الدينية التي يتشبث به المؤمن البروتستانتي، لتطال الأبعاد الدنيوية الزمنية التي تمخضت عنها. ولهذا السبب تحديداً عدّ ماكس فيبر البروتستانتية أحد الأسباب الأساسية المحفزة لنشأة النظام الرأسمالي الحديث، وذلك بحكم مناداتِها بالعمل «المعقلن» والمتقن طريقاً لسلامة السلوك الديني، وحسبانِها مراكمة الثروة سبيلاً للخلاص الديني. فهذان البعدان هما أساس الرأسمالية الحديثة، بوصفها التجسيد العملي للعقلنة الاقتصادية.

وأما الضرب الثاني من هذه العقلانية فيسميه فيبر بالعقلانية القصدية أو الشكلانية، وتقوم هذه العقلانية على اختيار الإنسان الوسائل الناجعة والدقيقة الموصلة إلى هدف أو مجموعة أهداف عملية، أي أهداف دنيوية، وهي أهداف يتم ضبطها بدقة فائقة وحسابات متقنة بما يشبه العمل الهندسي الصارم. علماً بأن الأهداف المقصودة هنا لا علاقة لها بأي اعتبارات دينية أو أخلاقية، لأنها من طبيعة دنيوية محضة. ويَعُدّ فيبر هذا النمط من العقلانية بمثابة الحلقة الكاملة في مسار الأديان وحركة الوعي الإنساني عموماً، من جهة كونِها التجسيدَ العملي الأجلى لبنية الحداثة التي تكاد تتطابق عنده مع عقلنة الوعي والمنظورات، إلى جانب عقلنة المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، على نحو ما يتجسد بالأساس في الحقل الاقتصادي

الرأسمالي الحديث المنفصل تماماً عن أية موجهات أخلاقية ودينية، ثم في النظام الحديث للدولة البيروقراطية[1].

وعلى الرغم من أن المفهوم الفيبري للعقلنة شديد التركيب والتداخل إلا أنه يمكننا بشيء من التحديد المنهجي ضبطه في معنيين رئيسين:

أولاً: اتجاه الوعي الإنساني إلى الانسلاخ المتزايد من المنظورات السحرية للعالم لمصلحة نظرة مادية دهرية، تتأسس على ابتغاء أهداف عملية مادية، ثم تقصي الوسائل الناجعة لتحقيقها وإنفاذها.

ثانياً: تزايد الاعتماد على المعرفة الحسابية والبراغماتية للتحكم في عالم الطبيعة وشروط الوجود الإنساني. وتبدو مقولة الحساب هنا، وما يرتبط بها من معان أخرى، كثيفة الحضور في النص الفيبري، وهي تستخدم في الأغلب الأعم كناية عن تمدد الروح الرأسمالية المحكومة بالنجاعة العملية ودقة الضبط الحسابي، إلى بنية الوعي، وجميع فضاءات الحياة الخاصة والعامة للإنسان الحديث، أي للإحالة على ظروف العصر الحديث المطبوع بروح الحساب والمراكمة المالية على حساب جميع القيم الأخرى[2].

أما العلمانية من وجهة نظر فيبر فهي تقترن بمظهرين أساسيين:

أولاً: تفكك المنظور التوحيدي والشمولي للكون على نحو ما

---

(1) Raymond Aron, Main Currents In Sociological Thought, Vol. II, translated by H. Weaver, (London, Penguin, 1990).

(2) Jurgen Habermas The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society, (Cambridge, Cambridge Press,1997).

كانت تصوره الديانات والعقائد الكبرى لمصلحة منظورات جزئية ذات مرجعيات متعددة ومتضاربة، كل واحدة منها تستقل بأهدافها الخاصة ووسائل عملها المناسبة. فالعالم الحديث، كما يراه فيبر، يشبه عالم الإغريق القديم، حيث كانت الآلهة تخوض حروباً طاحنة فيما بينها بغية الانفراد بالسيطرة على مصير العالم والتحكم في أقدار البشر، فكما أن عالم الإغريق القديم بالغ الضراوة والصراع بين الآلهة، فكذلك العالم الحديث، مع فارق رئيس هو أن آلهة العصر الحديث، كما يقول فيبر، هي ذات طبيعة مادية واجتماعية، وليست آلهة سحرية أو أسطورية على نحو ما عنّ للإنسان القديم. ويخلص فيبر من كل ذلك إلى القول بأن الخيارات الأخلاقية تصبح ضمن هذه الأوضاع الجديدة غير خاضعة لمقاييس موضوعية مشتركة تضمنها الكتب المقدسة أو وحدة الدين أو العقيدة، بل هي مجرد خيارات فردية من طبيعة نسبية، أو، لِنَقُل: منظورية بالمعنى الذي قصده نيتشه[1]. فمع تشظي بُنَى الوعي وغياب وحدة المرجعية المشتركة تصبح القيم الأخلاقية والتصورات الإدراكية شديدة التعدد والتضارب فيما بينها، وهكذا يتجه الإنسان الحديث إلى صنع إلهه أو شيطانه الخاص، كما يقول فيبر، على هدي تأويلاته وقراءاته الخاصة، دونما حاجة إلى أية سلطة دينية.

---

(1) تبدو بصمات الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه واضحة، وخصوصاً في النصوص المتأخرة لفيبر، وعلى الرغم من أن فيبر كان متأثراً بالتراث الكانطي، بل كان مندرجاً ضمن ما يسمى بتيار الكانطيين الجدد في ألمانيا، إلا أن أعماله المتأخرة كانت أقرب إلى التوجهات النيتشوية منها إلى الكانطية، ولك أن تقول هي مزيج توليفي بين هذين المصدرين.

وأما الثاني، فإن هذا التعدد في مستوى الحقول الثقافية أو القيمية يقابله تعدد مواز في مستوى الحقول الاجتماعية التي يحصرها فيبر في ثلاثة رئيسة، هي: الحقل المعرفي الإدراكي، على نحو ما يتجسد في المؤسسة الجامعية والبحثية، ثم المجال الاقتصادي والسياسي، كما يتجسد أساساً في نظام السوق الرأسمالي وبيروقراطية الدولة الحديثة، ثم الحقل الجمالي والفني، على نحو ما يتجسد في المتاحف العامة والتعبيرات الفنية والإبداعية. وتتسم هذه الحقول الثلاثة، كما يرى فيبر، بعلاقة غير وفاقية ولا متكافئة فيما بينها، وهذا ما يجعل المجتمع الحديث يتسم بشدة الصراع وحِدَّة الانقسام على نفسه، وهو ما يعبر عنه علماء الاجتماع المعاصرون عادة بما يسمى بالتشظي الاجتماعي (Social fragmentation) ويخلص فيبر من ذلك إلى القول بأن الحداثة تستلزم ضرورة طغيان الحقل الاقتصادي والضبط البيروقراطي على بقية مناحي النظام الاجتماعي، إلى جانب شيوع قيم الربح والمردودية العملية على حساب القيم الأخرى، أعلمية كانت أم فنية، أتشريعية أم دينية، وهذا ما يجعل الحداثة قرينة للسيطرة والتحكم في شروط الوجود الإنساني، وما يجعل من العقلنة شداً لوثاق الإنسان، وحبساً لأنفاسه تحت وطأة الآلة البيروقراطية الضخمة وأدوات التحكم «المعقلنة»[1].

يتسم النظام الرأسمالي الحديث بنوع من التزاوج مع البيروقراطية من حيث إنّها التعبير الأكثر كثافة عن حالة العقلنة، ولذلك يشدد فيبر

---

(1) Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, (New York, The Free Press, 1997).

على أن ما يميز النظام الرأسمالي الحديث قياساً بالرأسمالية التجارية المبكرة التي عرفتها حضارة البابليين أو المصريين أو الصينيين هو طابعها الإكراهي بالغ الصرامة والعقلنة الشكلية، إلى جانب صلته الوثيقة بالبيروقراطية الحديثة. على أنه من المهم التنبيه هنا على أن البيروقراطية في السياق الفيبري على الرغم مما يصحبها من سلطة إكراهية ضبطية مفزعة، تظل مع ذلك المظهر الأبرز والمعبر عن عصر الحداثة، وهذا ما يجعل من هذه البيروقراطية مصيراً حتمياً للأزمنة الحديثة. ولذلك لم يكن مستغرباً أن تتغذى التيارات النقدية للحداثة من النص الفيبري الذي لم يخل من مختزنات نقدية لمسار الحداثة ومصائرها المستقبلية؛ كما يظهر في مدرسة فرنكفورت خصوصاً، بدءاً بِهوركايمر وأدرنو، ومروراً بِهربرت مركوز وانتهاء بيورغن هابرماس.

وليست العلمانية أيضاً من وجهة نظر فيبر مجرد تحول في مستوى الوعي والمنظورات، بل هي، أولاً وقبل أي شيء، حركة تاريخية كاسحة وجامحة تربك مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة. فهي ليست مجرد رؤية للكون ذات منحىً دهريّ أو إلحادي جلجل به بعض المفكرين والفلاسفة، ولكنها بالدرجة الأولى تجسيد حي ومتلاحق لدهرنة البنى الاجتماعية والاقتصادية. فالأزمنة الحديثة، على ما يذكر فيبر، لا تكتفي بتغييب فكرة الآلهة أو الله من عالم الوعي والتصورات، بقدر ما تعمل على تغييب الدين على نحو منهجي ومتلاحق في مختلف مناحي المجتمع ومؤسساته الحيوية، من الاقتصاد إلى السياسة ومن التشريع إلى الفن، ولك إن شئت أن تقول: تغييب ما تبقى من ظل الإله من هذا العالم، على نحو ما

يقول سلفه نيتشه. على أن ما يميز مشروع الحداثة في مرحلته المتقدمة، وعلى نحو ما يذكر فيبر، هو نزوعها الصارخ نحو فك ما تبقى من عرى الارتباطات الدينية الموروثة من بواعث النشأة الأولى، وهذا ما يجعل منها حالة دهرية بامتياز. فالعلمانية، كما يمكن فهمها من مجمل أعمال فيبر، لا تختصر في كونها تعبيراً عن تطور الوعي الفلسفي والفكري الإنساني، بقدر ما هي أحد إفرازات البنى الاجتماعية الحديثة التي تتجه صعداً نحو مزيد من الدهرنة وتَهميش الحضور الديني إلى أضيق نطاق ممكن. فالعصر الحديث من وجهة نظر عالم الاجتماع الألماني هو في جوهره عصر علماني، ليس لأن ثمة مجموعة من الفلاسفة أو المفكرين قد نادوا بالعلمانية أو تبنوا الإلحاد، بل لأن البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحديثة لا تستطيع بطبعها أن تتعايش مع الدين أو تتساكن مع المؤسسات الدينية.

وعلى الرغم من أن المسيحية الإصلاحية من وجهة نظر فيبر قد لعبت دوراً حيوياً ومتقدماً في توفير الشروط الاخلاقية والتاريخية لنشأة النظام الرأسمالي الحديث، إلا أنها مع ذلك تظل في نهاية المطاف مجرد لحظة تاريخية عابرة نحو عالم بلا إله، بحسب تعبير فيبر، لأن النظام الرأسمالي الحديث الذي كانت البروتستانتية أحد العوامل الثقافية الباعثة على نشأته يتجه صعداً نحو التطويح بجميع الأسس التي انبنى عليها عند بواكير نشأته، ويزيح كل العقائد والقيم الكبرى (أجميلة كانت أم قبيحة)، عدا قيمتي المنافسة والربح، لأنه بطبيعته الذاتية لا يستطيع التعايش مع الأهداف والغايات الدينية والأخلاقية.

ينطلق فيبر هنا من قناعة راسخة مفادها عجز الدين - مهما كانت درجة عقلنته وتماسكه الداخلي- عن مقاومة ضغوط الواقع الحديث ومغرياته، بل إنه يرى أن الدين كلما نزع أكثر نحو العقلنة، ازدادت علاقته بالعالم الخارجي توتراً، ومن ثم تتسع الهوة بينه وبين عالم مادي مغموس بروح الصراع والمنافسة العمياء لا يقيم وزناً للمشاعر الدينية والأخلاقية. وبالتوازي مع ذلك، فكلما اتسعت مظاهر الترشيد والعقلنة في بنى الواقع الاقتصادي والاجتماعي، انفكت هذه الأخيرة عن الموجهات الدينية والغايات الأخلاقية. وعليه فإن فيبر يشدد في مواضع مختلفة من أعماله على أنه يتعذر التعايش بين المسلمات الدينية القائمة على معاني الزهدية وصفاء المحبة والأخوة وبين النظام الرأسمالي الحديث القائم على روح الصراع والاستئثار. ولعل من الواضح أن فيبر يبدو هنا شديد التأثر بالرؤية الهوبسية (نسبة إلى الفيلسوف الانجليزي هوبس)، القائمة على مبدأ الصراع ومنزع الاستئثار المتأصل في الإنسان، أو ما أسماه هوبس بالحالة الذئبية للإنسان.

على أن فيبر يضيف إلى ذلك أنه مع تقدم مسار العقلنة في مجالات الاقتصاد والسياسة ونظام القيم، يصبح الدين علامة من علامات «اللاعقلنة»، حتى في أكثر تعبيراته عقلانية (مثل البروتستانتية)، كما تزداد علاقته بالعالم الدنيوي تباعداً وانفصالاً، ومن ثم تتسع الهوة أكثر فأكثر بين المسلمات الروحية والأخلاقية التي يتأسس عليها الدين وبين البنى الاجتماعية والسياسية الزمنية التي تنحو بدورها منحى الاستقلال بمسلماتِها ومعاييرها الدنيوية الداخلية بمنأى عن أية كوابح أو موجهات أخلاقية ودينية. ولا شك أن هذا يؤدي،

في نظر فيبر، إلى انتصار العالم الخارجي الموضوعي على العالم الذاتي (المنظورات الدينية)، وانتصار القيم الدنيوية المادية على القيم الأخروية الغيبية[1].

ولا يخفى على ذي نظر ما يعتري النص الفيبري هنا من بصمات ماركسية، ولا سيما في تشديده على عجز الدين عن مغالبة إكراهات البنى الاقتصادية الاجتماعية التي تبتلع الفرد قسراً، وتوظف الدين وكل شيء داخل منطقها الصارم، وهذا ما يسميه فيبر بالكوسموس الرأسمالي (أي النظام الكلي). إلا أن فارقاً بين فيبر وسلفه ماركس يبقى متمثلاً في كون ماركس لا يرى في الدين سوى ظاهرة وهمية، وضرب من البحث المزيف عن قلب نابض في عالم لا قلب له، في حين أن فيبر يمنح الدين دوراً ما في تغيير الواقع، وتحديد وجهته لبعض الوقت، وإن كان دوراً موقتاً لا يقوى على مسايرة الواقع الذي كان له مساهمة في صنعه. ومن المهم لفت الانتباه هنا إلى أن فيبر حينما يتحدث عن عقلنة الدين، أو حينما يتحدث عن ضرب من الدين المعقلن، على نحو ما يتجسد ذلك في البروتستانتية بوجهيها اللوثري والكالفيني، فإن مصطلح العقلنة هنا يجب أن يؤخذ بشيء من التحفظ، لأن هذه العقلنة تظل من وجهة نظره جزئية وناقصة، حتى في أكثر أشكالها تماسكاً، أي هي في حصيلتها النهائية عبارة عن عقلنة ما هو غير عقلاني في جوهره.

وعلى الرغم من أن فيبر يقيم علاقة وثيقة بين نشأة النظام

(1) Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by T. Parsons, (London, Blackwell ,2001), 91.

الرأسمالي الحديث والحركة البروتستانتية إلا أنه مع ذلك ينبه على أن هذه العلاقة ليست من طبيعة سببية بقدر ما هي علاقة توافقية بين طريقة معينة في النظر والسلوك الدينيين وبين ممارسة معينة في المجال الاقتصادي. ولك أن تقول: هي أميل لأن تكون علاقة تقاطع والتقاء موقت من كونِها هي علاقة سبب ومُسبِّب؛ علاقة بين الروح البروتستانتية التي تؤمن بأن العمل المعقلن والمتقن والتقشف المالي سبيل للخلاص الديني، وبين النظام الرأسمالي الذي ينشد المراكمة والربح المادي، دونما اهتمام يذكر بالغايات والأهداف الكبرى. وعلى هذا الأساس يقول فيبر بأن الحركة البروتستانتية قد زرعت البذور الأخلاقية التي ساعدت على نشأة النظام الرأسمالي من خلال تشديدها على التقشف والتفاني في العمل طريقاً للخلاص الديني، ولكنها مع ذلك لم تقو على مسايرة العالم الرأسمالي الحديث لمصلحة رهاناتِها الدينية الخاصة، بل جرت الأمور في الخط المعاكس تماماً، إذ انتهى النظام الرأسمالي الحديث في نهاية المطاف إلى ابتلاع البروتستانتية واستخدامها لمصلحة منظومته الإكراهية الصارمة.

إن أهمية الأخلاق البروتستانتية من وجهة نظر فيبر لا تقتصر على خلخلة بنى الوعي الديني التقليدي، بل تتعداه إلى ما هو أكثر من ذلك، وتحديداً إلى ما وفرته من طاقة باعثة وقوة دافعة لنشأة العالم الحديث، وذلك بما يشبه المحرك الأول عند أرسطو الذي يقتصر دوره على إعطاء الدفعة الأولى لعالم الكون والفساد، ثم يستقل هذا الأخير بحركته الذاتية دونما حاجة إلى مصدره الأول. وبصيغة أخرى يمكن القول هنا إن أهمية البروتستانتية لا تكمن في ذاتِها، بقدر ما تكمن في ما أفضت إليه من نتائج مصاحبة وتداعيات لاحقة، وعلى

رأس ذلك زرع البذور الأولى لنشأة نظام رأسمالي معلمن لا صلة له بالاعتبارات الدينية والأخلاقية. فأهمية هذه الحركة الإصلاحية تكمن في لحظة موتِها ثم ظهور عالم لاديني مُدَهرن على أنقاضها، أكثر مما تكمن في لحظة ميلادها... هكذا نفثت الحركة البروتستانتية روحها العامة في مختلف المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، فضخت فيها طاقتها الدينية الرشيدة، ولكن هذه المؤسسات اتجهت تصاعدياً نحو امتصاص هذه الطاقة الدينية قبل أن تستقل لاحقاً بحركتها الذاتية ومعقوليتها الخاصة. وعلى هذا الأساس تحولت البروتستانتية إلى أولى ضحايا العالم الذي كانت سبباً في نشأته وظهوره، لأن المنظومة الرأسمالية الضخمة بجهازها البيروقراطي الصارم، وروحها التنافسية القاسية، على ما يذكرنا به فيبر، لا تعرف معنى للمشاعر الفردية أو الأخلاق الدينية، ولا تقيم وزناً إلا لقيمتي الربح والمردودية العملية في هذا العالم.

وهنا يؤكد الاجتماعي الألماني أن النظام الرأسمالي هو عبارة عن بنية عقلانية باردة، ومنظومة إكراهية صارمة تتجاوز نطاق الأفراد والمجموعات، مثلما تتجاوز الرهانات الدينية والفكرية، ومن ثم تضع الإنسان الحديث أمام خيارين قاسيين لا ثالث لهما: إما قبول المنظومة الرأسمالية والتكيف مع متطلباتها، ومن ثم التحول إلى مجرد قطعة صغيرة ووظيفية في الآلة الرأسمالية الضخمة، وإما الانتهاء إلى التهميش والانسحاق تحت الوطأة القاسية لنظام الرأسمالي. بل إن فيبر ينبه على أن النظام الرأسمالي معادٍ في جوهره للأفراد ولأية مشاعر إنسانية نبيلة، لأنه يقوم في جوهره على الصراع والمنافسة

الحادة من أجل ضمان أكبر قدر من المكاسب الدنيوية والمصالح المادية. فالنظام الرأسمالي لا يعبأ بالأفراد أو بمشاعرهم الباطنية من حب وكره، أو فرح وحزن، ومع تقدم هذا النظام وتمدد الآلة البيروقراطية التي يعدّها فيبر حليفاً طبيعياً للرأسمالية يصبح الأفراد بطبعهم غير عابئين بالمعاني أو المواعظ الدينية والأخلاقية، بل خلافاً لذلك تصبح الرموز الدينية بالنسبة إلى الإنسان الحديث والمعلمن شاغلاً عن نجاعة العمل وحائلاً دون المردودية في هذا العالم الدنيوي[1].

وعلى هذا الأساس فإن النظام الرأسمالي ينتهي إلى الانفصال تدريجاً عن التأثيرات الدينية التي كانت عنصراً فاعلاً في نشأته، لمصلحة ضرب من الدهرية المادية الجافة. فالصراع بين العالم الديني برهاناته الأخلاقية والروحية والعالم الدنيوي المسكون بالمصالح المادية، ما هو في نظر فيبر، إلا قانون عام يحكم مسار الوعي الديني والتاريخ الإنساني عموماً، إذ تنشأ هذه العلمنة (التي يعدها رديفاً للعقلنة) داخل المنظومات الدينية، مع تفاوت في درجة نضجها وتطورها من دين إلى آخر، ثم تتحول فيما بعد إلى التعبير عن نفسها بصورة واضحة وبعيدة عن أي تأثير ديني. من ذلك مثلاً أن الثنائية المسيحية القائمة على ضرب من التوتر بين الروحي والزمني تنتهي في حلقاتِها المتأخرة، وتحت ضغط العالم الحديث إلى إعلان الطلاق

(1) Max Weber The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by T. Parsons; introduction by A. Giddens, (London, (London, Blackwell ,2001), 70.

البائن بين «مملكة الله» و«مملكة الإنسان»، والتخلي نِهائياً عن «مملكة الله» لمصلحة مملكة الإنسان الدنيوية.

أما البروتستانتية فتكتسب أهميتها الخاصة، من وجهة نظر فيبر، من كونها قد كانت بمثابة حاضن لحركة العلمنة، وإن كان ذلك في إطار من التعبير الديني. ويعود ذلك إلى ما يطبع البروتستانتية من ملمح غنوصي باطني يجعل من الحقيقة الدينية ضرباً من التأمل الداخلي، وإحساساً ذوقياً قلبياً على حساب صرامة التشريع الديني ومكانة الدين الاجتماعية والسياسية، ولذلك لا يتردد فيبر في القول بأن أقرب طريق للعلمنة يمر عبر التعبيرات الصوفية الباطنية[1].

وما يصح في مجال الاقتصاد يصح إلى حد كبير في مجال السياسة، حيث يصبح الإنسان السياسي المعقلن يتعاطى مع الشأن السياسي بصورة براجماتية باردة لا تعرف معنى للمشاعر الإنسانية من حب أو كراهية، لأن ما يعني هذا السياسي هو تحقيق أكبر قدر ممكن من النجاعة السياسية، والاستحواذ على النصيب الأوفر من السلطة بمعناها الواسع power . فالإنسان السياسي الحديث يُغَلّب منطق الدولة والمجد القومي على أي اعتبارات أخلاقية أو إنسانية أخرى. كما أن ما يميز السياسة في العصر الحديث، بناء على رأي فيبر، هو انقطاع صلتها بالشأن الديني والأخلاقي، ثم تحولها إلى حقل منضبط، بحيث تقوم عليها طبقة ممتهنة ومدربة على العمل السياسي، سواء أكان داخل الأحزاب أم في إطار الدولة القومية المحكومة

(1) Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, Edited by Talcott Parsons, (New York, Macmillan, 1964).

بدورها بعقلنة بيروقراطية فائقة. ومن الواضح هنا أن فيبر يتبنى نظرة هوبزية للسياسة باعتبارها صراعاً مستمراً بين البشر للاستحواذ على أوفر نصيب من حصص السلطة وأدوات القوة والتحكم[1].

وعلى مثال الحقل الاقتصادي وبقية المجالات الأخرى فإن فيبر يتبنى القاعدة التالية: إن السياسة كلما اتجهت نحو مزيد من العقلنة انفصلت بمنطقها الداخلي وازدادت بعداً عن الدين والأخلاق. وكذلك الدين، يتضاءل حضوره في العالم، ويتراجع تأثيره في مجال السياسة كلما نحا منحى «الترشيد»، أي كلما تعمق نزوعه الزهدي والباطني وازداد بعداً عن مشاغل الدنيا. ويذكر فيبر هنا أن المجال الوحيد الذي يمكن أن تحتفظ فيه أخلاق الأخوة الدينية بقدر من الفاعلية والحضور في عصرنا الحديث هو مجال الحرب وجبهات القتال، حيث يلجأ الأفراد هنا إلى دفء العلاقات الأخوية في حمأة الحروب والصراعات العسكرية للتخفيف من بشاعة الموت الذي يتهددهم في كل لحظة وحين. كما أن الإنسان الحديث يلجأ إلى الحقل الجمالي والمتع الحسية لسد فراغه «الروحي» وترميم دواخله النفسية المنهكة، وذلك بديلاً من التهدئة الروحية التي كانت تمنحها الأديان والعقائد الكبرى. وهكذا تحل الطاقة الخارقة للفن والمتع الجسدية الدنيوية محل الطاقة الخارقة للدين التي كان يلجأ إليها الإنسان ما قبل الحديث.

(1) Max Weber, Science As Vocation, Edited by Peter Lassman, Irving Velody, Herminio Martins, (London, Boston, HarperCollins, 1989), 20.

تعقيب

من الواضح هنا أن القراءة الفيبرية لا تخلو من عمق وتركيب، ولعل أهم ما يميزها قياساً على كتابات فلاسفة ومفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أنّها لا تخلو كذلك من بعض مناحي التشاؤم والقلق، سواء بما يتعلق بحركة العلمنة أم بمسار الحداثة عموماً. من ذلك أنه لا يعدّ الحداثة معبراً نحو جنة دنيوية موعودة، أو ارتفاعاً في حظوظ سعادة الإنسان الحديث على نحو ما بشر بذلك كوندرسيه أو أوجست كونت أو كانط أو حتى ماركس من قبله، بقدر ما يعدّها انفتاحاً على مآلات مخيفة وقاسية على نمط اجتماع الإنسان الحديث وحياته.

على أن القراءة الفيبرية تلفت الانتباه إلى بعد آخر بالغ الحيوية والأهمية غالباً ما يتم تجاهله في الكتابات العربية، هذا إن لم نقل جهله أصلاً، وهو أهمية عالم الوسائل والأدوات وقدرتها الفائقة على توجيه الأفكار ومسالك الحياة على نحو يفوق سلطة الثقافة والفكر في كثير من الأحيان، فالعالم الحديث في نظر فيبر هو من طبيعة علمانية دهرية، ليس لأن جماعة من الفلاسفة أو طائفة من المفكرين قد تبنوا العلمانية ونَهجوا منهج المروق الديني، بل لأن عالم الوسائل الحديثة هو في جوهره بالغ العلمنة، كما أن نمط الحياة الحديث قد خلق أجواء طاردة للدين والعقائد عموماً، فما يميز الأزمنة الحديثة هو سطوة الوسائل الإجرائية على حساب كل ما هو «جليل» و«رفيع»، مع ما تبع ذلك من تحول في نمط الحياة والتفكير. فعالم الوسائل والإجراءات، خلافاً لما يتصوره كثير من المثقفين والسياسيين، هو

في ذاته سلطان وقوة يفوقُ عالم الأفكار والقيم في كثير من الحالات. ولا ننسى هنا أن ما يكسب الحداثة الغربية قوة تأثير هائلة، وقدرة على التحكم في مصائر شعوب العالم وقاراته لا يعود إلى ما فتئت تنادي به من مطالب فكرية وحقوقية ثبت زيف كثير منها بقدر ما يعود إلى ما اكتسبته من سطوة الوسائل والإجراءات التي تتلخص في ما يعبر عنه بالتقانة الحديثة. وفعلاً، فإن كثيراً من التحولات التي نشهدها أمام ناظرينا اليوم سواء في العالم الفسيح من حولنا، أم في منطقتنا العربية إنما يعود أساساً إلى التبدلات التي طرأت على عالم الوسائل والنظم وما لحقها من تبدلات في نمط الحياة والتفكير. ولئن كان هنالك ما هو جدير بالدراسة والتأمل الثاقبين في نصوص ماكس فيبر، فهو إبرازه لأهمية عالم الوسائل والإجراءات في عصرنا الراهن، وقدرتها الفائقة على تغيير مسالك الحياة وأنماط التفكير بما يفوق عالم القيم والأفكار.

بيد أن ما ذكرناه أعلاه من دقة التحليل وشمول الرؤية التي اتسمت بها كتابات عالم الاجتماع الألماني سواء فيما يتعلق بموضوعة العلمانية أو إشكالية الحداثة، لا يعني أنّها تخلو من هنات واضحة وتعميمات بينة لا يمكن الاطمئنان إليها، وحسبنا أن نشير هنا إلى بعض منها:

* نظرته الوضعية والتطورية إلى عالم الأديان: على الرغم من أن ماكس فيبر قد وقف موقفاً نقدياً نسبياً من أيديولوجيا التقدم التي ترى التاريخ صعوداً متلاحق الأطوار نحو الأحسن والأرقى، إلا أن أطروحاته مع ذلك تظل محكومة بنزعة وضعية تطورية بارزة، وهذا

الأمر ليس مجرد تقول على فيبر، أو هو مجرد استخلاص لما انبث في نصوصه من لمحات أو إشارات خفية، بل هو ما أفصح عنه تصريحاً بيّناً في مختلف نصوصه ومدوناته، ولا سيما في كتابه (الاقتصاد والمجتمع)، الذي نُحيل الراغب في مزيد من التفصيل والتوسع على فاتحته[1].

لقد رأى فيبر في الوعي الديني ضرباً من الانتقال المتلاحق من مرحلة أولى أسماها ما قبل الإحيائية الطبيعية، ثم يليها طور ثان يسميه بالإحيائية الطبيعية. ففي طوره الأول، يَعُدُّ الإنسانُ البدائيّ الأرواحَ عبارة عن موجودات حسية مساكنة له في كل حركاته وسكناته، ولا يتصور وجود مسافة ما تفصله عنها أصلاً.

أما في طوره الثاني، فهو ينحو منحى أكثر تجريداً في فهم العالم والموجودات من حوله فيتصور الأرواح حالّة في الأشياء الحسية من جماد ونبات وحيوان وبشر بدل أن تكون وجوداً عينياً ملموساً على نحو ما كان عليه الأمر في المرحلة البدائية.

وأما الطور الثالث، الذي يعده فيبر أكثر المراحل تطوراً في مسارات الوعي الديني، فهو يتمثل في الانتقال من الإحيائية الحسية إلى الرمزية الدينية، أي إن التعبير الرمزي عن المقدس الديني يتوسط الأشياء الحسية، ومن ثم يتحول المقدس من طور التحكم العيني والمباشر في حياة الإنسان ومكامن وعيه إلى ضرب من النشاط الرمزي، من قبيل سكب الخمرة وأكل الخبز وشرب الماء على نحو

(1) Max Weber, Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology/ edited by Guenther Roth and Claus Wittich, translated by E. Fischoff, (California, London, University of California Press, 1978).

ما يظهر ذلك في الطقوس الكنسية المسيحية. ولهذا السبب بالذات عدّ فيبر الأديان التوحيدية، وخصوصاً المسيحية، التعبيرَ الأرقى والأنضج في سلم الوعي الديني، وذلك بحكم ما يتوفر لها من كثافة التعبير الرمزي بما لا يتوافر لبقية الديانات السابقة، فضلاً عما تختزنه من طاقة «عقلنة» وترشيد، تظل إما معدومة تماماً، وإما ضامرة في بقية الأديان، وبخاصة ديانات آسيا البعيدة. على أن فيبر يعدّ هذه «العقلنة الداخلية» مجرد جسر للعبور نحو طور رابع يعده أرقى في سلم الوعي الإنساني، وهذا الطور اصطلحت على تسميته بالعقلنة الدهرية أو المعلمنة، وهي مرحلة تتسم بقطع الصلة تماماً بالموجهات الدينية، والتخلي تماماً عن الأسانيد الروحية.

ومع أن فيبر يعد المسيحية التعبير الأرقى في عالم الأديان، والبروتستانتية وجهها الأنضج، إلا أنّهما مع كل ذلك لا تكتسبان قيمتهما إلا من جهة ما مهدتا له لاحقاً، وساهمتا في نحته دون وعي منهما، أعني بذلك زرع بذور عقلانية دهرية ونشأة عالم رأسمالي يقوم على قيمتي تعظيم الربح والمنافسة أولاً وقبل أي شيء، ومن ثم التمهيد لما سيحل بعدهما وعلى أنقاضهما لا أكثر. وهكذا ينتهي فيبر إلى وضع المسيحية في قلب الأديان، ولك أن تقول حسبانها دين الأديان باعتبارها التعبير الأرقى في سلم الوعي الديني، وذلك نسجاً على منوال سلفه هيجل الذي جعل من المسيحية التجلي الأمثل لمسار الروح، ومن ثم التعبير الأرقى في مجرى الوعي الكوني.

بيد أن ما لم يتنبه إليه فيبر، هو هشاشة هذا التقابل الحدي الذي يقيمه بين عالم الأديان والثقافات، وربما يعود ذلك إلى خلفيته

المسيحية الصامتة، ثم نزوعه المركزي الأوروبي، من ذلك أن المسيحية التي عدّها حالة فريدة من نوعها، تبدو عند التحقيق، وفي الكثير من مفرداتِها، أقرب إلى ديانات آسيا البعيدة منها إلى الإسلام نفسه. ذلك أن ما لديها من عناصر حلولية باطنية ورمزيات غنوصية، فضلا عن نزوع مؤسسي حصري، لا تختلف كثيراً عن ديانات الشرق الأقصى التي عدها فيبر مثالاً لانتفاء العقلنة. فالمسيحية واليهودية شأنهما في ذلك شأن البوذية والهندوسية تقومان على ضرب من التراتبية المؤسسية تجعل لطبقة الرهبان و«ممثلي» المقدس الديني وضعاً وجودياً وأخلاقياً خاصاً ومفاصلاً لعامة المتدينين، كما أنها تقوم على ضرب من الحلول الباطني للمقدس في شخوص ممثلي الآلهة، بل إن هذه الأديان لا تخلو من عملية خلط بين الإلهي والإنساني.

أما أنموذجه الحداثي الذي عده أنموذجاً كونياً مطلقاً ليس في حقيقة الأمر سوى أنموذج مسيحي معلمن كُسي بالفضائل الأخلاقية ومُنح صلاحية كونية. ولا ننس هنا أن أي أنموذج مهما كانت ادعاءاته الشمولية والكونية هو في نهاية المطاف انعكاس لفضاء التجربة التاريخية وموروث الثقافة واللغة الذي تشكل ضمنها. وعلى الرغم من المحاولات الكبيرة التي بذلها الجيل المتأخر من مدرسة فرنكفورت، وخصوصاً مع هابرماس، أحد أهم رموزها المحدثين، لإدخال نوع من المرونة على النموذج الفيبري، وفي مقدمة ذلك التشديد على الطابع الانفتاحي لمسار العقلنة أو مسلك الحداثة عموماً، إلا أن هذه المحاولات لم تقو على إلغاء المنزع المركزي

والشمولي الذي طبع القراءة الفيبرية. فقد أخذت هذه المدرسة من ماكس فيبر مبدأ العقلنة باعتباره التجسيد العيني لحركة الحداثة، مع التشديد في الوقت نفسه على الخاصية التعددية والانفتاحية لهذه العقلنة. كما أخذت منه مبدأ العلمانية أو ما أسماه فيبر نزع الهالة السحرية عن العالم تحت عنوان ما أسماه هابرماس «ألسنة المقدس»، قاصداً بذلك عقلنة الحياة من خلال الوعي بطابعها التأويلي الذي يمر عبر بوابتي اللغة والثقافة، وذلك خلافاً للتصورات الأسطورية التي ترى في معنى أو معاني الحياة معطى جاهزاً يعلو على التاريخ ونظام الاجتماع[1].

إن القاموس الاصطلاحي والمجال الدلالي الفيبري يتغذيان من خلفيته المسيحية البروتستانتية، وكذلك من نزعته الدهرية الإلحادية اللتين أفصح عنهما في مواضع كثيرة من مؤلفاته. وهذا ما نستشفه من خلال وعاء مفاهيمه وقالب مقولاته التي أخضع لها عالم الأديان والثقافات عموماً، من قبيل مقولات: الخلاص، الخطيئة، الروح، الباطن، التصعيد، الكارزما، الحلول، المقدس، العلماني، إلخ... فهذه جميعاً إما مفاهيم لاهوتية مسيحية، وإما مفاهيم ومصطلحات وضعية تم توطينها في ما عُرف لاحقاً بعلم الاجتماع الديني الذي يُعدّ فيبر أحد أهم رموزه وأعلامه، وهذا ما سجلته زوجته قبل غيرها في عملها المنشور بعد وفاته، مشددة على عميق تأثر فيبر «بالروح

(1) لمزيد من التوسع في هذا الموضوع يمكن العودة إلى مقدمة كتاب هابرماس Jurgen Habermas, The Theory of Communicative action, VI, (London, Polity Press, 1986).

المسيحية البروتستنانتية» على الرغم من منزعه العلماني العدمي[1].
وعلى الرغم من أن المعجم الفيبري يظل مغموساً بمصطلحات ومفاهيم لاهوتية مسيحية - بروتستانتية بوجه أخص - سواء أكان ذلك من جهة قراءته لعالم الأديان أم من جهة نظرياته الاجتماعية عموماً إلا أنه مع ذلك عمل على تخليصها من أبعادها الدينية الظاهرة، ثم توظيفها في سياقات علمانية لا دينية. فقراءة فيبر لعالم الثقافات والأديان تظل محكومة في نهاية المطاف بسؤالين محوريين:

أولهما: لماذا لا تتوافر لبقية الأديان والثقافات العناصر نفسها التي تتوافر للمسيحية عموماً، والمسيحية البروتستانتية خصوصاً؟ فقد سمح مثل هذا السؤال بتحديد عناصر التمايز أو لنقل الفرادة المسيحية قياساً على بقية الثقافات والأديان.

وثانيهما: لماذا نجحت الرأسمالية الحديثة في أوروبا - وبخاصة الشق البروتستانتي منها - دون بقية مناطق العالم، على الرغم من توافر شيء من ملامح هذه الرأسمالية المبكرة في الصين وبلاد بابل القديمة والشرق الأوسط وغيرها؟ ومثل هذا السؤال أتاح تحديد عناصر التفرد في بنية النظام الاجتماعي والسياسي الأوروبي دون فضاءات العالم الأخرى.

لقد أخضع فيبر، بوعي منه أو بدون وعي، عالم الأديان خصوصاً، والثقافات عموماً، لقالب مسيحي بروتستانتي، وذلك في إطار نزعة تطورية وضعية، وهذا ما يجعلنا نقول بمحدودية المقولات

---

(1) Marianne Weber, Max Weber: A Biography. (New York, Transaction Publishers, 1988).

الفيبرية وضعف مقدرتها التفسيرية لبقية الديانات والثقافات المغايرة، وحسبنا أن نشير هنا إلى أن فيبر عد واحداً من المقاييس الأساسية التي تقاس على ضوئها درجة الترشيد العقلاني الداخلي للأديان مدى ارتباطها بمقولات أساسية، منها أن أحد المقاييس التي يقيس فيبر على ضوئها سلم تطور الأديان في مجال الترشيد العقلاني والشعور الحاد بالخطيئة، وطلب الخلاص، أو الهروب من العالم بحسب تعبيره، إلى جانب التعبير الباطني و«الغنوصي» عن المقدس الديني. فمجمل هذه العناصر التي تتوافر في المسيحية قد تم استثمارها على الوجه الأكمل، كما يقول فيبر، من قِبل الآباء المؤسسين للإصلاحية البروتستانتية، مضيفين إليها المختزنات الفلسفية اليونانية، مما جعلها حالة فريدة من نوعها في خط المسيحية ومسار الأديان عموماً، وهذا ما يجعل من البروتستانتية اللوثرية والكالفينية حقاً الأنموذج الأعلى والأمثل للعقلنة الدينية من وجهة نظر عالم الاجتماع الألماني.

وعليه فإن مختلف الأديان التي لا تستجيب لهذه النمذجة النظرية للعقلنة التي استند إليها فيبر إما أن تدخل تحت طائلة أديان معادية للعقل والعقلانية، وإما هي في حدها الأدنى أديان ناقصة العقلنة. أما ما ألمحنا إليه قبل من الملمح الدهري عند ماكس فيبر، فهو يبرز في ثنايا قراءته لعالم الأديان عموماً. ذلك أنه يعدّها بمثابة تعبيرات وهمية لا عقلانية، وإن كان ما فيها من التماسك والتركيب الداخليين متفاوتاً، وربما قوي هذا التماسك في بعضها ليجعلها أقدر على التأثير في ماجريات العالم وترشيد بنى الواقع، غير أن ذلك لا يخرج هذا النمط من الأديان الرشيدة نفسها من طور «اللاعقلنة». ولا يخفى ما

تنطوي عليه القراءة الفيبرية في هذا من ملامح ماركسية واضحة، وإن كان ثمة اختلاف بين ماكس فيبر وسلفه ماركس فهو لا يزيد عن عدّه الدين وهماً فاعلاً ضمن ظروف وملابسات تاريخية محددة، خلافاً لماركس الذي يعده عامل جمود وممانعة للتغيير الاجتماعي.

إن الإسلام مثلاً عند ماكس فيبر، وبحكم أنه لا يتأسس على مبادئ الخطيئة الأصلية، أو التوتر بين الديني والزمني، ولا يقول بالخلاص الديني، يظل ديناً حسياً وممانعاً للعقلنة، ومن ثم للترشيد الحداثي. فقد رأى فيبر في الإسلام حالة مناقضة تماماً للروح المسيحية بحكم نزوعه الدنيوي والحسي المفرط، ومن ذلك غلبة القتال وسبي الغنائم على القيم الزهدية الروحية[1]. وصحيح أن ماكس فيبر يظل في حصيلته النهائية ملحداً لا يقيم وزناً يُذكر للدين، ولكن إلحاده هذا ليس مبتوت الصلة بخلفيته اللوثرية البروتستانتية التي طبعت حياته منذ الطفولة، وتشبع بها في مختلف أطواره التعليمية في المدرسة والجامعة وفضاء الثقافة الألمانية عموماً.

* التشبث بحتمية تاريخية صارمة تسلم بانتصار العلماني والحداثي على الديني ضرورة. من الواضح هنا أن ماكس فيبر يغلب منطق التاريخ وحتمياته الصارمة على المنطق الداخلي للحقيقة الدينية،

---

(1) Max Weber, The Sociology of Religion (Baltimore, The University of Baltimore, 1966), 262-264 ولمزيد من التفصيل حول رؤية ماكس فيبر للإسلام يمكن العودة إلى عمل الباحث الاسترالي بريان تورنر.

Brayan Turner, Weber and Islam (London, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974).

أي إنه يسلم بانتصار إكراهات التاريخ على القيم الدينية. ومن ثم يخلص إلى القول بأن الدين، وبغض النظر عن مستوى الترشيد العقلاني الذي قد يبلغه في هذه المرحلة أو تلك، لا يقوى على معاندة مغريات العالم بمعقوليته الدهرية الصارمة والقاهرة، وهكذا لا يتردد فيبر في التأكيد مراراً وتكراراً أن العالم الحديث على الرغم من جذوره المسيحية البروتستانتية يظل في نهاية المطاف عالماً مدهرناً ومعلمناً حتى النخاع، فالحداثة والدين عنده قد يلتقيان في بداية الطريق، ولكنهما لا بد أن يفترقا في نهاية المطاف، إذ يغلب العلماني والتاريخي على الديني والقدسي.

ونحن نرى أن القراءة الفيبرية ليست في نهاية المطاف سوى منتج استقرائي لواقع التجربة الأوروبية، ولا سيما الألمانية - الفرنسية، وانجذاب واضح نحو التجربة الأمريكية التي انصهرت فيها القيم البروتستانتية مع الرأسمالية الحديثة، ثم معاينة على ضوء هذه التجارب انتهت بفيبر إلى منحها صلاحية كونية تتعالى على الخصوصيات الثقافية والتاريخية. فمقولة أن الأديان لن تصمد كثيراً أمام مغريات الواقع، أو أنها لابد وأن تتراجع ضرورة لمصلحة التصورات الدهرية والمسلكيات العلمانية، ليست في حقيقة الأمر إلا صياغة نظرية لما جرى في فرنسا وألمانيا أكثر مما هي قانون كوني عام يسري على جميع الأمم والثقافات. بل إن هذه المقولة لا تمتلك مقدرة تفسيرية تغطي عموم الفضاء الغربي قبل غيره. فهذه «القاعدة» النظرية لا تقوى على تفسير ما جرى ويجري في القارة الأمريكية الشمالية أو حتى في أوروبا الشرقية، فضلاً عن تفسير كل ما يدور في

عموم العالم الفسيح. فلا أحد يمكنه أن يركن بسهولة إلى مقولة أن الأديان تسير نحو الاندثار مقابل علمانية مظفرة وصاعدة. وللمرء أن يجيل البصر ويمعن النظر في ما يدور في العالم من حوله من عودة قوية للأديان، وهذا ما حدا ببعض الباحثين الغربيين الحديث عما أسموه بانفجار المقدس وانتقام المقدس وما شابه ذلك. وعلى هذا الأساس لا يمكن الاطمئنان إلى هذا المنزع الوثوقي والشمولي الذي يطبع القراءة الفيبرية، وذلك من خلال عدّها نمطاً مخصوصاً من الحداثة بمثابة التعبير الباطني عن مسار التاريخ والوعي الكونيين.

ولعل وجه القصور النظري يعود إلى كون فيبر لا يرى في الحقيقة الدينية سوى متلق سلبي لما يرد عليها من المحيط الخارجي، بما يجعلها عاجزة عن توجيه العالم، أو التحكم في ماجرياته لآماد بعيدة. صحيح أن فيبر يقف موقفاً نقدياً من القراءة الماركسية التي ترى في الدين مجرد انعكاس سلبي للبنى الاجتماعية والاقتصادية، أو مجرد أفيون مخدر للشعب، وذلك من خلال تشديده على قدرة الحقيقة الدينية على توجيه الواقع، وتحفيز حركة التاريخ في بعض الظروف التاريخية المحددة، ولكن هذه الفاعلية الدينية وعلى نحو ما بيناه قبلُ تظل عند فيبر حالة موقتة وعارضة ولا تقوى على «معاندة» إكراهات البنى الاجتماعية والاقتصادية الحديثة.

لكننا، خلافاً للقراءة الفيبرية، نرى أنه لئن كان للواقع سلطانه الكبير على أفكار الناس ومسلكياتهم الاجتماعية، إلا أنه ليس من المسلم به على الإطلاق أن هذا الواقع لا يقبل التعديل والتغيير بفعل تأثير عوامل دينية أو أخلاقية محددة، إذ لا ننسى هنا أن

الثورات الكبرى التي غيرت مجرى التاريخ ومصائر العالم والأمم كانت في جوهرها ثورات ثقافية ودينية، بما يجعل الحقيقة الدينية قادرة على الأقل في ظروف محددة على تغيير مسارات التاريخ وبنى الواقع، وإن كان ذلك لا ينفي خفوت بريقه وتراجع تأثيره في هذه المرحلة أو تلك.

كما أنه ليس من المسلم به أن الحداثة والدين ضدان لا يلتقيان، فخلافاً لما ذهب إليه فيبر، فإن واقع الخبرة التاريخية الحية يبين إلى أي حد هي مركبة ومعقدة تجربة الحداثة، بما في ذلك الفضاء الغربي نفسه، ناهيك عن الفضاء الآسيوي أو العالم الإسلامي. وحسبنا أن نشير هنا مثلاً إلى التجربة الأمريكية نفسها التي ينصهر فيها الديني والحداثي إلى الحد الذي لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وإلى فضاء الإسلام الواسع حيث نشهد استفاقة متزايدة للمختزنات الدينية في أجواء اتساع حركة التحديث. صحيح أن الأديان والثقافات عموماً ليست جزراً منعزلة ومنغلقة على نفسها، بل هي تتحرك في العالم وضمن واقع بالغ التركيب والتعقيد، بما يجعل المسلكيات الدينية تتأثر ضرورة بالوضع الذي تشتغل ضمنه، ولكن الأديان تتفاوت عموماً من جهة قدرتها على التواصل مع الواقع، وتوجيه الحياة بحسب رؤيتها للدنيوي والزمني، وبحسب تجربتها «التأسيسية»، كما أن العلاقة بين الديني والدنيوي تعد أكثر تعقيداً مما ذهب إليه فيبر، إذ الأديان تتأثر بالواقع بقدر ما تؤثر هي فيه، وليست مجرد متلق سلبي لما يرد عليها من المحيط الخارجي على نحو ما ذهب إليه فيبر. ولئن كان من المسلم تأثر القيمة الدينية بالمحيط الذي تشتغل ضمنه، فليس من المسلم أن الأديان سلبية بإطلاق ولا حيلة لها سوى تلقي ما يرد

عليها من المحيط الخارجي، إذ إن الأديان تتفاوت من جهة قدرتها على التأثير في ماجريات الحياة تناسباً مع خصائصها الداخلية ونظرتها إلى الحياة، فضلاً عن كونها تتوارد عليها دورات من الخفوت والصعود، وليست دائماً تسير على منوال واحد ووضع واحد. فالمسيحية مثلاً، وبحكم نظرتها الزهدية للدنيوي والزمني، ثم بحكم تجربتها التأسيسية كدين مضطهد في محيط معاد لها، ظلت محكومة بضرب من التوتر الدائم بين الديني والزمني، وحتى في الحالات التاريخية التي أخضعت فيه الدنيوي والعلماني لمصلحة الديني والروحي فقد حافظت على نوع من المفاصلة بين الجانبين.

أما اليهودية، ثم بصورة أوضح الإسلام فهما يتسمان بنوع من التوليف بين الديني والزمني والأخروي والدنيوي.

* أما التعميم الآخر الذي وقع فيه فيبر والذي لا يقل فداحة عما سبقه، فهو مطابقة العلماني للعقلاني، ومطابقة الديني للاعقلاني، إلى الحد الذي لا يمكن تصور إمكانية الترشيد العقلاني عنده إلا ضمن مرتكزات علمانية غير دينية. إن فيبر لا ينفي إمكانية «العقلنة الدينية» على نحو ما تجسد ذلك خير تجسيد في اللوثرية والكالفينية البروتستانتية، إلا أن هذه العقلانية تظل من وجهة نظر فيبر هشة وضعيفة ولا ترتقي فعلاً إلى مصاف العقلانية الفعلية. فالدين عنده، وبطبيعته الذاتية، يتأسس على مسلمات غير عقلانية أصلاً أو هي مصادمة للعقل. هذه القراءة السلبية للديني تعود إلى خلفية فيبر الوضعية الأنوارية التي لا ترى في الدين سوى معبر نحو عقلانية دهرية. فقد ظل فيبر متشبثاً بأنموذج كلي ووثوقي للعقل، الذي هو

عند التمحيص عقل كانطي معلمن. ومن المعلوم هنا أن ماكس فيبر كان منخرطاً وناشطاً ضمن ما يسمى بحلقة الكانطيين الجدد في ألمانيا، وعلى الرغم من تأثره البين بالنزعة العدمية النيتشوية (نسبة إلى الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه)، وبخاصة في آخر حياته، إلا أن أنموذجه للعقل يظل في نهاية المطاف أنموذجاً كانطياً بامتياز. ويبدو ذلك جلياً من جهة تشبثه بطابع كوني وشمولي للعقل، فضلاً عن الملمح الوضعي التطوري الذي طبع مجمل أطروحاته الاجتماعية.

ولكن ما لم ينتبه إليه فيبر هو كون العقلانية أطواراً وأحوالاً، وأنه لا يوجد أنموذج موحد وشمولي للعقل. ونحن ممن يقول بأن العقلانية المعلمنة على نحو ما عبرت عنه بواكير الحداثة الأوروبية ليست إلا ممكناً من بين ممكنات كثيرة وليست الممكن الكلي والوحيد الملخص لجماع العقل ومسار التاريخ على نحو ما ذهب إلى ذلك فيبر والسائرون على خطاه. فإذا كان من المسلّم أن العقل هو نتاج الفاعلية التاريخية والخزان الرمزي والثقافي وفضاء اللغة الذي ينصهر ضمنه، فإنه لا يوجد عقل كلي وشمولي بإطلاق، بل العقلانية عقلانيات متنوعة ومتعددة، وإذا كان هنالك كوني ومشترك فهو نتاج الفاعلية التواصلية بين الحضارات والثقافات، ولا يوجد كوني متشكل بصورة قبلية. فمجمل التراث الأنواري بما في ذلك مفاهيم العقل والذاتية الإنسانية وفلسفة التقدم وغيرها ليست عند التمحيص سوى إرث مسيحي معلمن أعيد بناؤه في قالب نظري مجرد يبدو وكأنه مقطوع الصلة بأي مؤثرات محلية.

قراءة في العلاقة بين الإسلام والعلمانية

ما من منطقة في العالم تعرضت فيها التنبؤات العلمانية إلى امتحان قاس وتمحيص عسير مثل المنطقة العربية الإسلامية. ولعل هذا هو ما حدا بكثير من الأكاديميين والسياسيين والإعلاميين الغربيين للحديث عما أسموه بالاستثناء الإسلامي، والفشل الإسلامي، والممانعة الإسلامية، وما شابه ذلك من أوصاف تدل على عسر هضم هذه المنطقة لتلك التنبؤات.

ومنذ بدايات القرن الماضي، كان الاتجاه الطاغي على دوائر الفكر والأكاديميا والأوساط السياسية والإعلامية في الغرب يعلق آمالاً عراضاً على حركة العلمنة التي شهدتها المنطقة منذ بدايات الاجتياح الاستعماري الغربي التي قوي نفوذها وازداد مداها اتساعاً مع نشأة «دولة الاستقلال». وقد عزز الشعور بنجاح هذه الحركة في المنطقة الإسلامية ظهور الدولة الكمالية في تركيا، تلك التي وضعت حداً لنظام الخلافة العثمانية سنة 1924، وأقامت محله نظاماً علمانياً جذرياً على منوال يعاقِبَةِ الثورة الفرنسية. يضاف إلى ذلك التوجهات التحديثية العلمانية للنظام البهلوي في إيران، ثم ظهور التيار العروبي بشقيه الناصري والبعثي، وما رافقه من طموحات تحديثية «معلمنة». ولكن الانتصار المفاجئ والمدوي للثورة الإسلامية في إيران سنة 1979، ثم تزايد نفوذ الحركات الإسلامية خلال العقدين الأخيرين وضع حداً لهذه

الآمال العراض، وفسح في المجال أمام مقولات مضادة، كالتراجع العلماني، والإخفاق الحداثي، والصعود الإسلامي، والإحيائية الإسلامية، والأصولية الإسلامية، وما شابه ذلك.

لقد شهدت منطقة الإسلام الواسعة، ولا سيما الرقعة العربية منها، خلال العقدين الأخيرين صعوداً ملحوظاً للتيار الإسلامي الذي ترك بصماته على مختلف مناحي الحياة السياسية والثقافية العربية والإسلامية. وقد راوح ذلك بين تيار إسلامي هادئ ما انفك يعزز مواقعه ويثبت مواطئ قدميه يوماً بعد يوم، مستغلاً ما أصاب الأنظمة من إنْهاك ووَهَن أديا إلى ضمور شرعيتها السياسية، وتيار جذري مقاتل لم تبرح تغذيه مناخات الأزمة العامة، وترفده التوسعات العسكرية الأمريكية التي جددت كرتها على المنطقة بعد أن ظن أهلها أنهم قد طردوها إلى غير رجعة. وفيما تستمر نظريات العلمنة في التبشير بحتمية صعود العلمانية، توازياً مع اتساع نطاق التعليم، والتمركز الحضري، وامتداد التصنيع، فإن المنطقة الإسلامية تبدو وكأنها تسير في الاتجاه المعاكس «لقانون» التاريخ ومنطق الأشياء، إذ تتجه مسرعة نحو مزيد من الإقبال على الدين والالتجاء إلى حماه، في الوقت الذي تتجه فيه التيارات العلمانية نحو مزيد من التراجع والضمور والانكفاء. إن أحداً من أهل الدراية العلمية والمتابعة السياسية الجادة لأوضاع المنطقة الإسلامية وشؤون المسلمين لا يسعه قبول ما يطرحه أنصار العلمنة والمبشرون بأنموذجها من القول بأن العلمانية لا تزال بخير وعافية أو أنّها لا تزال تواصل السير إلى الأمام.

ومن هنا فإن المستشرق البريطاني هاملتون جيب، الذي عرف

باطلاعه العميق على أوضاع المنطقة وأحوال شعوبها، فضلاً عن إتقانه اللغة العربية ومعرفته الثاقبة بالثقافة الإسلامية، قد عبر عن مخاوفه الشديدة منذ ثلاثينيات القرن الماضي من أن موجة التغريب الكاسحة التي تجتاح مصر وبقية البلاد الإسلامية ربما تأتي على ما تبقى من مؤسسات الإسلام العريقة ومواريثه المديدة، ولكنها ستخلف وراءها فراغاً مروعاً في الضمير والاجتماع الإسلاميين، لا يقوى التحديث على ملئه أو تعويضه[1].

وخلافاً لهذه المخاوف العميقة التي عبر عنها جيب في بدايات القرن الماضي فإن جل الباحثين فيما أضحى يعرف اليوم بخبراء الإسلاميات أو الشرق الأوسط يعبرون عن هواجس مغايرة تماماً. إن ما يشغل اهتمامهم ويثير مخاوفهم أكثر هو صعود حركة الأسلمة، وهو ما يعدونه تَهديداً واسعاً «لقيم» الحداثة والعلمانية نتيجة هذا الصعود. ولا ريب أن أي زائر اليوم لمدن إسلامية كبرى كالقاهرة وإسطمبول ودمشق والجزائر والدار البيضاء وغيرها، سيشد انتباهه ما تشهده تلك العواصم من حالة أسلمة واسعة تركت آثارها في مختلف مظاهر الحياة الخاصة والعامة: في الأسواق، وفي زحمة الشوارع، وفي ملابس النسوة، وفي الإقبال على المساجد والنشاط الديني، بل إن شئت فقل في كل شيء. وهي ظاهرة غدت من الوضوح بحيث يراها كل ذي مبصرتين، ولا سيما في أوساط القطاعات الحضرية ذات الثقافة الحديثة، ممن يفترض، وفق مقالات العلمانيين، أن يكونوا في طليعة أرباب العلمنة والتغريب.

(1) Hamelton Gibb, Modern trends in Islam, (Chicago,The University of Chcago, 1947), 42.

ولا غرو إذن أن تغدو قضية العلمنة وما يرتبط بِها من إشكالات كـ«التحديث» و«العقلنة» و«الدمقرطة» وغيرها مندرجةً في قلب اهتمامات المؤسسة البحثية والاستراتيجية في الغرب، وعلى رأس مشاغل دوائره السياسية والإعلامية، ولا سيما خلال العشرية الأخيرة، إذ أصبح الإسلام والمسلمون موضع اهتمام واسع بفعل تشابك أوضاع العالم وتداخل قضاياه. وقد أكد هذا تسارعُ وتيرة حركة العولمة تسارعاً أضحى انفصال مشاكل العالم وأحوال شعوبه بعضها عن بعض أمراً غير ممكن أصلاً، ناهيك عن تفاقم الأزمات الإقليمية والعالمية التي يُعَدّ المسلمون على الدوام طرفاً فيها بشكل من الأشكال. ومن ثم تسلطت الأضواء الكاشفة على هذه المنطقة الملتهبة من العالم، سواء بغية الفهم الموضوعي والمنصف، أم لتمرير استراتيجيات السيطرة الدولية التي لا تنفصل بدورها عن سلطة المعرفة التي يقوم على إنتاجها طبقة من الخبراء والأكايميين والاستراتيجيين العسكريين والدبلوماسيين وصناع السياسة والإعلام.

وبشيء من الإجمال يمكن تلخيص المقاربة إزاء علاقة الإسلام والعلمانية (وتبعاً لذلك الحداثة والديمقراطية وغيرهما) في ثلاثة تيارات رئيسة:

التيار الأول هو الذي يرى الإسلام ممانعاً ممانعة تامة للعلمانية والحداثة، وذلك لما يتميز به من طبيعة جوهرية صلبة، يحلو لبعضهم أن يسميها أصولية. فالإسلام، في نظر هؤلاء، دين لا يقيم حداً فاصلاً بين الديني والسياسي، ولا بين الروحي والزمني، وذلك خلافاً للمسيحية التي قامت في أصلها على التميز بين الحقل الديني الكنسي والحقل الدنيوي السياسي، وهو إلى جانب ذلك دين يفتقد مقومات الترشيد العلماني والحداثي، نظراً إلى ضمور قيمة الفردية فيه مقابل

الولاء للأمة الدينية، وانسحاق الذاتية الحرة تحت وطأة الألوهية القاهرة. على أن بعضهم.يضيف إلى ذلك غيابَ العقلنة بسبب طغيان المزاجية والعاطفية على الشخصية العربية والإسلامية، فضلاً عن ميلها التلقائي إلى ممارسة العنف الأهوج تحت عنوان الجهاد. ولقد وجدت كثير من النخب الغربية مظنة وافية في عوامل الثقافة والدين لتفسير كل ما يجري في المنطقة، مبرئين بذلك ساحة الغرب من تحمل أي وجه من وجوه المسؤولية عما يجري في الرقعة الإسلامية من مشكلات وأزمات سياسية واقتصادية، وتصدعات ثقافية كان من آثارها ظهور تيارات التشدد والعنف السياسي.

وتدخل ضمن هذا التيار جمهرة من الباحثين الغربيين ذائعي الصيت، أمثال برنار لويس وموريس بربيي وصاموئيل هنتنجتون ودنيال بايبس[1] ومن سار على نَهجهم من الباحثين والأيديولوجيين العرب. على أن المشترك هنا هو التأكيد الدائم على انعدام قابلية التعايش بين الإسلام والعلمانية، ومن ثم بين الإسلام والحداثة.

ولا يخفى أن هذه القراءة إن هي إلا إعادة إحياء لمقولات عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر الذي سبق أن تحدث عما أسماه بالفشل الثقافي الإسلامي - والشرقي عموماً - قياساً على ما سجل الغرب الحديث من نجاحات اقتصادية تجسدت في ظهور النظام

(1) Maurice Barbier , La Modernité Politique, (Paris, Presses Universitaires de France, 2000).
Bernard Lewis , Islam and the West, (Oxford,Oxford Press, 1993)
Samuel Huntington, "Democracy For the Long Haul", Journal of Democracy, (April, 1996).

الرأسمالي الحديث، وفي الشق البروتستانتي منه خصوصاً. ذلك أن فيبر يرجع ذلك إلى منابعه اليونانية-المسيحية القابلة للترشيد والعقلنة، على نحو ما يتجسد في البروتستانتية بشقيها اللوثري والكالفيني[1].

أما التيار الثاني فيبشر بعلمنة الإسلام وإخضاعه لمسار الحداثة والعلمانية، وذلك بالنظر إلى الطابع الكوني والإكراهي لهذه القيم. ويرى دعاة هذا التيار أن حالة الرفض والممانعة التي يبديها المسلمون إزاء قيم الحداثة والعلمنة ليست إلا طفرة احتجاجية عابرة لا تقوى على معاندة قانون التاريخ وحتمياته الصارمة، بل لا يتردد بعضهم في القول بأن حركات الإسلام السياسي ليست إلا جسراً موصلاً للعلمنة والتحديث الخفيين، مثلما كانت الإصلاحية البروتستانتية جسراً عابراً نحو الرأسمالية وتشكل «الأزمنة الحديثة». هذا ما يبشر به مثلاً الفرنسي ألفي لي روا وفراد هاليداي وفوكوياما[2] ومن نسج على منوالهم من الباحثين العرب، أمثال عزيز العظمة وبسام الطيبي وعياض بن عاشور وعبد الله العروي وعبد المجيد الشرفي

(1) Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by T. Parsons, 52

(2) لمزيد من التفصيل حول رأي هذه الطائفة من الكتاب يمكن الرجوع إلى العناوين التالية: Olivier Roy, La Laïcité face à l'Islam, (Stock,Paris, 2005)

Fred Halliday, Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East, (London, New Yotk, L.B Tauris and Co.L td, 2003) , 42.75

Francis Fukuyama , The End of History and the Last Man, (London, Penguin Books, 1993).

وغيرهم[1]. على أن النموذج الأعلى الذي تستند إليه هذه القراءات مستمد في الغالب الأعم من سياقات التجربة الغربية، ولا سيما الشق الأوروبي الغربي منها، حيث لعبت التصورات والمسلكيات الدينية دوراً حيوياً في ظهور البنى الاقتصادية والسياسية الحديثة، ولكن خارت قواها مع الزمن وضمرت طاقتها لمصلحة البنى والتصورات الدهرية، فتحولت من ثمّ إلى أولى ضحايا العالم الحديث الذي كانت سبباً في ولادته.

إن دور الدين كما تراه هذه القراءة الفيبرية الصارمة (نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر) يبدو أشبه ما يكون بذكر النحل الذي يقوم بتلقيح أنثاه ثم لا يلبث أن يموت بمجرد أداء وظيفته البيولوجية. فدور الدين هنا لا يتجاوز القيام بالدفع الأولي لحركة العالم الحديث الذي ينفصل بعدُ وفق معقوليته الخاصة غير خاضع للعقائد ولا عابئ بالأديان.

وأما التيار الثالث فهو الذي يركز على البعد السياسي للعلمانية

---

(1) عياض بن عاشور، الضمير والتشريع (بيروت، الرباط، المركز الثقافي العربي 1998).
عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).
عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ (بيروت، دار الطليعة، 2001).
Bassam Tibi, The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age, translated by Judith Von Sivers (London, University of Utah Press, 1989), 131.

ويعطيها الأولوية على بقية الأبعاد الفكرية، ويقول تبعاً لذلك بأن التقاليد السياسية العلمانية ليست غريبة عن التاريخ السياسي الإسلامي وإن لم تشهد تطوراً شبيهاً بما جرى في واقع الاجتماع السياسي الأوروبي. «فعلمانية» دولة ما بعد الاستقلال، وفق قراءة هذا التيار، ليست إلا امتداداً مكثفاً للعلمانية الجنينية التي عرفتها الدولة السلطانية القديمة، وذلك بالنظر إلى ما عرفته التجربة التاريخية الكلاسيية في أرض الإسلام من تمايز ظل يتسع تدريجاً بين مؤسسة العلماء من جهة، ومؤسسة السلاطين والأمراء من جهة أخرى، أو ما يعبر عنه عادة بالصراع بين مؤسسة السيف ومؤسسة القلم، هذا الأمر الذي يبعث شيئاً من جذوة الأمل والتفاؤل عند هؤلاء في إحياء بذور العلمنة السياسية الكامنة في أرض الإسلام القاحلة وإعطائها دفعاً جديداً. وعلى الرغم من أن هذا التيار لا ينفي وجود ممانعة من داخل الإسلام لخط العلمنة، إلا أنه يُغَلِّب في نِهاية المطاف ضرورات التاريخ وإكراهات الواقع الراهن على الاعتبارات النظرية والأخلاقية. وإذا عرفنا أن هذه القراءة هي قراءة الباحث الأمريكي جون ريدي[1]، رأينا ما بين هذا التيار والتيار الثاني من وجوه الشبه والتقارب.

إن ما يميز هذه التيارات الثلاثة، على اختلاف مضامينها وتنوع القائلين بِها، أنّها لا تقرأ الإسلام من خلال مفاهيمه الأساسية ومقولاته الداخلية، بل غالباً ما تخضعه لـ«نماذج» نظرية جاهزة، ومفاهيم نمطية ضاربة الجذور وممتدة العروق في الموروث المسيحي والاستشراقي.

---

(1) John Ready (edetor), Islamism and Secularism in North Africa, (New York, Palgrave Macmillan, 1994).

مقاربة مغايرة للعلاقة بين الإسلام والعلمانية

ليس الغرض من هذا البحث بيان التقاء الإسلام والعلمانية أو افتراقهما، بقدر ما أنه يهدف إلى إعادة التفكير في جملة من المفاهيم النظرية النمطية الجاهزة، والوعي بمحدوديتها ونسبيتها، وفي مقدمة ذلك مفهوم الإسلام على نحو ما تصوره الأدبيات الغربية المهيمنة، ومقولة العلمانية نفسها وما رافقها من المفاهيم الأخرى مثل الحداثة والعقلانية وما شابه ذلك. فالإشكال الرئيس يكمن في ما إذا كان موضوع الإسلام، أو التحدي الإسلامي مناسبة لإعادة التفكير في نظريتي العلمانية والحداثة بما ينزع عنهما ادعاء الشمولية والكونية المزعومة، وما إذا كان من الممكن التفكير في الإسلام بعيداً عن الصور النمطية والجاهزة التي رسمتها الأدبيات الاستشراقية وما يسمى اليوم بخبراء الإسلاميات والشرق الأوسط.

غالباً ما يُنظر إلى الإسلام على أنه كتلة صماء منغلقة على نفسها، تقف على طرف نقيض مع كتلتين مقابلتين هما العلمانية والحداثة. وهذه النظرة لا تترك أمام المسلمين سوى خيارين متعارضين: إما أن يكونوا مسلمين «متعصبين» أو «أصوليين»، أي منسجمين مع الصور النمطية والجاهزة للإسلام والمسلمين، ومن ثم لا علاقة لهم بقضايا العصر ومشكلاته الراهنة.

وإما أن يكونوا حداثيين وعلمانيين خُلّص، لا يمتون إلى ثقافة الإسلام ومواريثه وتجربته التاريخية بصلة ولا سبب، إذ لا توجد

منطقة وسطى بين هذين الخيارين المتدافعين المتعارضين. ومن المفارقات الغريبة أن ثَمّة نوعاً من الحلف الصامت بين أجنحة التشدد الإسلامي التي تنافح عن تصور طهوري ومنغلق لإسلام لا علاقة له بالتاريخ الحي ولا بعالم النسبيات، وبين تيار أصولي علماني منافح عن تصور شمولي ومنغلق للعقل والحداثة والعلمانية، لا يرى سبيلاً للتواصل بين عالم الإسلام وبين كل ما له علاقة بالحداثة والزمن الحديث.

إن ما يتناساه هؤلاء بوعي أو بدون وعي هو كون الإسلام قد خضع وما زال يخضع لاستراتيجيات تأويل متنوعة المشارب ومتباينة الاتجاهات، كما خضع لعمليات تكييف ومواءمة مع التحديات التي فرضتها «صدمة الحداثة» خلال القرون الثلاثة الأخيرة. وقد تنازعت هذه العملياتِ قراءاتٌ راوحت بين الإقبال على الوافد الغربي والعب من ينبوع ثقافته بلا تحفظ ولا ممانعة، وبين محاولة مواءمة معطيات الهوية الداخلية وملاءمتها مع ما فرضته الحداثة الغربية من ضغوطات، على نحو ما فعل تيار الإصلاحيين الذي شيّد أركانه السيد جمال الدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده، في محاولة للاحتفاظ بأسس الهوية الذاتية واكتساب فضائل «المدنية» الغربية، وبين تيار ثالث فضّل تغليق الأبواب والمنافذ جملة وتفصيلاً والعض بالنواجذ على الموروث الثقافي والتاريخي المحلي، خشية ما عساه يتسرب من مخاطر جمة تحملها معها القوة المتغلبة والمتجاسرة على ديار المسلمين، مما قد يفضي إلى جرف ما تبقى من مرتكزات الجماعة وأسس الهوية العامة.

أما إذا تناولنا المسألة من الزاوية التاريخية فإنه يسعنا القول إن الإسلام، شأنه في ذلك شأن الظواهر الثقافية والدينية الكبرى التي أثرت في مجرى التاريخ ومصائر العالم، كان بالغ الثراء والتنوع، ولم يخضع لصورة موحدة وثابتة على مر العصور وتنوع الثقافات وعوائد الشعوب التي انتشر بينها، وعلى هذا الأساس لا يوجد إسلام نمطي وموحد، اللهم إلا في مخيلة بعض الجماعات الطهورية مثل الخوارج، وبعض الأجنحة الشيعية الباطنية قديماً، وبعض جماعات التشدد الإسلامي حديثاً، ثم في رؤوس بعض المستشرقين المهووسين بتحديد صورة ثابتة وجوهرية للإسلام والمسلمين متعالية عن التاريخ وأحوال الاجتماع.

لقد خضع الإسلام منذ وقت مبكر لقراءة شيعية استقلت بمراجعها الإسنادية ومروياتها ونماذجها التاريخية الخاصة بها، شاردة بذلك عن فهم سائر المسلمين الذي ظلت تعبر عنه مؤسسة الفقهاء والعلماء في إطار ما يمكن تسميته بالإسلام العالم (تمييزاً من الإسلام الشعبي). كما تعايشت في فضاء الإسلام استراتيجيات تأويلية مختلفة، فثم الخطاب الفقهي الأصولي، والخطاب الصوفي بشقيه الباطني العرفاني والصوفي الشعبي، والخطاب الكلامي والفلسفي، وهكذا وُجد الفقيه إلى جانب المتكلم، والصوفي إلى جوار المتفلسف، والشيعي إلى جانب سائر أهل الملة. لقد تمكنت الحضارة الإسلامية بفعل حركة المثاقفة وآلية المحاورة من صهر هذه الأوعية الثقافية وأنماط الخطاب المختلفة ضمن الحقل التداولي العربي الإسلامي، فأضحت هذه الضروب المختلفة وهذه الاتجاهات التأويلية المتباينة تعبر عن نفسها

بلسان عربي مبين، وتلتمس شرعيتها التأسيسية من أصول الإسلام الكبرى على اختلاف توجهاتها وقراءاتها، كما ظلت جماعات المسلمين تحتضن هذه التيارات والاتجاهات التأويلية وتمنحها الاعتراف اللازم ما دامت تؤسس شرعيتها في أصول الإسلام ومناهله الكبرى وتنسب نفسها إلى جماعات المسلمين.

على أن هذه التيارات أو الاتجاهات التأويلية لم تكن كتلاً متجانسة تقف الواحدة منها قبالة الآخرى، بقدر ما شهدت نوعاً من التأثير والتزاوج المتبادل، من ذلك مثلاً أن الشيعة الإمامية استوعبت الكلام الاعتزالي بما يخدم أغراض المذهب، كما امتص الخطاب الفقهي لسائر المسلمين، في مرحلة لاحقة، الكلام الأشعري فتمت المزاوجة بين الفقه السني والعقيدة الأشعرية مزاوجة لا يمكن معها فصل أحدهما عن الآخر. في حين أن التصوف الذي نشأ على تخوم الخطاب الإسلامي الفقهي والأصولي ما لبث أن امتزج لاحقاً بالثقافة السنية العامة بعد أن فكك الغزالي ما تبقى من حصون المقاومة السنية للتصوف، فتم صب هذا التراث الصوفي في قالب سني أشعري، وهكذا تمدد الفكر الصوفي لاحقاً إلى قلب مؤسسة العلماء، وغدا أمراً مألوفاً وجود الفقيه الصوفي والصوفي المتفقه[1]. كما أن الفكر الكلامي الذي نشأ في أصله علماً وظيفياً للذب عن الملة في وجه العقائد والديانات المغايرة التي احتك بها المسلمون في بيئات بالغة

(1) Montgomery Watt, Islamic Political Philosophy, (Edunburgh, Edunburgh University Press, 1979), 118-119.

التركيب والتنوع مثل العراق وسوريا وفلسطين ومصر وغيرها قد اختلط بدوره بالفلسفة اختلاطاً لم يعد من الممكن معه إقامة خطوط تمييز واضحة المعالم بينهما. كما مارس الفكر الكلامي تأثيراً قوياً في التراث الأصولي والفقهي. وهكذا ليس من اليسير فهم شخصية مركبة كالغزالي الذي جمع أطراف الفقه والفلسفة والتصوف العرفاني في وحدة عجيبة، دون إدراكٍ لما بلغته الحضارة الإسلامية وقتئذ من تنوع وثراء جلبه انفتاحها على سبق من الثقافات والحضارات، وعززته يقظة ما اتسمت به من روح اجتهادية وتعمق في النظر والتدبر والتحليل. وعلى ذلك قس كلاً من فخر الدين الرازي (1149-1209) وأبي إسحاق الشاطبي (1197-1249) وتقي الدين ابن تيمية (1263 -1328) وغيرهم ممن نَهلوا من روافد معرفية متنوعة وثرية جمعت بين الكلام والفلسفة والفقه وعلوم الطبيعة.

ويجدر التنبيه على أنه خلال القرنين الماضيين، وبفعل موجة الاجتياح الاستعماري الغربي، ثم ما تلا ذلك من صدمة الحداثة الغربية، تحللت هذه الأنماط الخطابية الموروثة بعض الشيء تاركة المجال مفتوحاً لأنماط أخرى من الخطاب، زاحمتها وإن لم تلغها كل الإلغاء. ولم يكن ذلك التغيير مستغرباً، فقد جاء بموازاة تفكك المؤسسات المعرفية والاجتماعية التي كانت تسند الموروث من أنماط الخطاب وتمده بمقومات الحياة والاستمرار، وعلى رأسها المؤسسات التعليمية العريقة، وما ارتبط بها من شبكات وقفية واقتصادية واسعة. لقد تراجع نسبياً دور الفقيه أو العالم الذي كان الصوت الأبرز للإسلام، بموازاة ضمور المؤسسة التعليمية التقليدية

وظهور منافس قوي لها، هو المعاهد والجامعات الحديثة التي تخرج فيها المثقف الحديث: الليبرالي، والعلماني، والإسلامي، مجاوراً ومزاحماً في بعض الحالات لدور العالم «التقليدي»[1].

صحيح أن العالم أو الفقيه، كما أبرزته تجربة الثورة الإسلامية الإيرانية التي قادها علماء دين معممون، بينت إلى أي حد ما زال يتمتع هؤلاء بسلطة اجتماعية نافذة ومحببة إلى قلوب الجماهير، كما بينت إلى أي حد ما زال هذا النمط من الخطاب قادراً على اجتذاب الناس إليه وتحريك مشاعرهم نحوه، ولكن مع كل ذلك فإن فئة العلماء، ومع تفكك أرضية إسنادها الاجتماعي، أصبحت لاعباً من بين لاعبين آخرين، ولم تعد اللاعب الأوحد، ولا سيما في ظل ما جرى حولها من تحولات هائلة لم تكن مؤسسة العلماء طرفاً موجهاً لها ولا حتى فاعلاً فيها، بل، على العكس، كانت في الغالب الأعم على حساب موقعها ودورها. على أن الحركة الإصلاحية بدءاً من القرن التاسع عشر ومنذ السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ورشيد رضا كان لها دور مشهود في نقل فاعلية الإسلام من المؤسسة التقليدية إلى قلب المؤسسات الحديثة، ومن ثم مدّ جسور التواصل بين الفضاءات «التقليدية» والعالم الحديث، وبين الموروث الفكري الإسلامي والخطاب الغربي[2].

ولذلك لم يكن غريباً أن نشهد المثقف الإسلامي الحديث مجاوراً

---

(1) Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago, London, University of Chicago Press), 45-46.

(2) Fazlur Rahman, 70.

للعالم التقليدي تارة، أو مزاحماً له تارة أخرى، وأن نرى معظم قادة التيار السياسي الإسلامي من المنتسبين إلى المدارس والجامعات الحديثة التي حلت محل مراكز التعليم العريقة، أو، في أحسن الأحوال، همشتها. وإذا ما استثنينا الحالة الإيرانية الشيعية التي مازالت تحتفظ ببعض مقومات الاستمرار التاريخي، فإن دور العلماء أو الفقهاء التقليديين يكاد يكون معدوماً في إدارة دفة الأمور والتأثير في وجهة التحولات في جميع البلدان الإسلامية.

أما اليوم، ومع ظهور الفضائيات وتزايد سطوة الصورة العابرة للقارات، فقد شهدت الساحة الثقافية الإسلامية صعود نمط جديد من الخطاب الديني يرتبط بصنف الدعاة الجدد الذين برعوا في الجمع بين جاذبية المظهر وبساطة اللغة الدينية، فاستطاعوا بذلك اجتذاب قطاعات واسعة من الجمهور، وبخاصة من الشباب والنسوة من أبناء الطبقة الوسطى والفئات العليا. ولعل ظاهرة عمرو خالد تقدم مثالاً حياً على ذلك.

غير أن المعضلة الكبرى التي تواجه عالم الإسلام الواسع اليوم تتمثل في تفكك الجامعات التقليدية أو انكماش دورها مع عجز الجامعات الحديثة عن ملء ما خلّفه غياب تلك المؤسسات «التقليدية» العريقة من فراغ معرفي ومؤسسي مهول. أما ما يسمى اليوم بالمثقف الحديث، أوطبقة الإنتلجنسيا الجديدة، فهي لم ترتق في معارفها وبلورة خطابِها وسلطة شرعيتها إلى مستوى عالم الدين أو الفقيه التقليدي، ذلك أنها لم تتعمق في فهم المعارف الإسلامية التقليدية، ولا هي استوعبت ما تطرحه مدارس الفكر الغربي حق الاستيعاب. ولو قارنا بين ما كانت تنتجه الجامعات الإسلامية التقليدية مثل الأزهر

والأمويين والزيتونة والقرويين وغيرها بما تنتجه جامعات اليوم في القاهرة وبغداد ودمشق والرباط وتونس، لتبينا بوضوح مدى ضحالة معارف هذه الأخيرة، وهشاشة إنتاجها كماً ونوعاً، فهي في صورتها الغالبة عالة على غيرها، كَلٌّ على سواها، ولا سيما الوافد الأجنبي الغربي. بل إن هذه الجامعات لم تقو حتى على هضم البضاعة الأجنبية وتقديمها للطالب أو الباحث على الوجه السليم، بعبارة مستقيمة وطرح معقول، وذلك إما لعجمة في اللسان ناتجة عن الاستعاضة عن اللغة العربية باللغات الأجنبية، وإما لسيطرة ترجمات قلقة وسقيمة، لم تفعل شيئاً سوى بلبلة اللسان وتشويش العقل. فالباحث أو المثقف العربي مزجي البضاعة، مشوش المدارك، وهو إلى جانب ذلك يحمل نفسه أعباء تنوء بحملها الجبال، بحكم ما يشق الساحة العربية الإسلامية من حالة فوضى ثقافية عارمة. ولا غرو، فهذا المثقف مدعو إلى أن يشفع استيعابه للمعارف والعلوم الإسلامية بقدر غير قليل من الاطلاع على معارف الغرب والدراية بمناهجه، وهو مدعو كذلك إلى إتقان العربية إلى جانب التمرس باللغات الأجنبية. وكثيراً ما يتحول ذلك المثقف إلى موسوعي دون أن يفي بمقتضيات الموسوعية (التي أضحت شبه مستحيلة)، فتراه يتحدث في كل شيء، يهرف بما لا يعرف، وكأنه يريد أن يسد مسد المؤسسات الحيوية والتخصصية الغائبة أو المنهكة، وينجز في شخصه في بضع سنين ما عجزت أجيال متلاحقة عن إنجازه[1].

(1) لمزيد من التفصيل حول أزمة التعليم في العالم الإسلامي يمكن العودة إلى الباحث الأمريكي من أصل باكستاني فضل الرحمن: =

كما أن حالة الفراغ المؤسسي المعرفي، وما شهده العالم الإسلامي على امتداد القرنين الماضيين من فوضى اجتماعية عموماً، إضافة إلى تزايد التدخلات السياسية والعسكرية الخارجية الفِجة، قد جعلت من اليسير على كثير من الأطراف دخول الحلبة واكتساب صفة الزعامة الدينية والسياسية دون توافر الحد الأدنى من الشروط المعرفية والمؤهلات السياسية، وتقدم ظاهرة بن لادن والظواهري والزرقاوي خير مثال على ذلك.

بيد أن الإسلام وإن كان فضاء مفتوحاً لاتجاهات تأويلية مختلفة وتيارات فكرية متباينة على نحو ما ذكرنا آنفاً، فإن ذلك لا يعني أنه فاقد لأي مرتكز دلالي أو هوية مشتركة، كما يدعي «التفكيكيون» الجدد تحت غطاء البحث التاريخي والتأويلي. صحيح أن المسلمين اختلفوا وما زالوا مختلفين حول قضايا كلامية وفكرية وإشكالات سياسية كثيرة ولكنهم مع ذلك يلتقون حول جملة من المرتكزات المشتركة والمعاني الجامعة التي لم يشذ عنها منهم إلا النزر اليسير. فالمسلمون على اختلاف مذاهبهم ونحلهم وعلى تنوع أجناسهم وألوانهم، وعلى تباعد مواطنهم واختلاف لغاتهم يشتركون في الارتباط بنص القرآن الكريم باعتباره وحياً منزلاً من عند الله الذي تعبدهم سبحانه بتلاوته، كما أنهم يلتقون عند مجمل أصول الإسلام وكلياته، كالصوم والصلاة والحج. وهم فضلاً عن ذلك يشتركون في

= Fazlur Rahman, Revival and Reform In Islam, a Study of Islamic Fundamentalism, edited by I. Moosa, (Oxford, Oxford Press, 2000).

الشعور بالانتساب الروحي إلى أمة جامعة، وما يتولد عن ذلك من عواطف مشتركة وهموم موحدة.

صحيح أن هنالك تأويلات خرجت عن الحدود المتعارف عليها لدى عموماً المسلمين قديماً وحديثاً من مثل قراءات الإسماعيلية الباطنية وإخوان الصفاء والقرامطة وغيرهم، ولكنها مع ذلك لم تنل الاعتراف العام من جماعات المسلمين فبقيت على هامش الثقافة العامة. على أن تجديداً لمثل هذه القراءات وجد طريقه إلى الفضاء الإسلامي عبر محاولات «التأويليين» الجدد التي تراهن على نسف البنيان من القواعد بحجة القراءة التاريخية والتنقيب «الجينيالوجي» (البحث عن الجذور العميقة) والانفتاح التأويلي وما شابه ذلك. ولكن الأرجح أن تظل هذه القراءات هامشية الحضور، ضامرة التعبير، ولن يكون مصيرها أفضل مما سبقها قِدماً من الجماعات الباطنية. فأصحاب هذه القراءات الجديدة يرون أنه كما ساهمت الدراسات التاريخية والقراءات الفيلولوجية في تفكيك النصوص الانجيلية ونزع الهالة القدسية عن المصادر المسيحية، فكذلك هو الأمر اليوم، يمكن أن تشكل الدراسات التاريخية ومناهج العلوم الإنسانية معولاً لهز «صلابة» المصادر الإسلامية وتأكيد تاريخانيتها.

الديني والعلماني

أما إذا تحدثنا عن إشكالية العلمانية عند هؤلاء الباحثين والسياسيين الغربيين وأقرانهم من الأيديولوجيين العرب، فلن نجدها تقل تنميطاً عن قراءاتهم للإسلام والمسلمين، فهم لا يرون في

العلمانية مثلاً معالجة إجرائية لإدارة الشأن السياسي ولتنظيم العلاقات العامة بعيداً عن الصراعات الدينية والتحيزات الطائفية، ولكنها عندهم أشبه ما تكون بالعقيدة الصلبة والمدونة النظرية الكبرى التي لا تختلف كثيراً عن الأديان والعقائد الكبرى.

ومن المعلوم هنا أن تعريف الديني وعلى نحو ما بيناه سابقاً ليس حيادياً أو علمياً كما يشاع بقدر ما يحمل في خفاياه خزاناً تأويلياً غائراً ورهانات استراتيجية واسعة. ولا يحسن بنا أن ننسى أن تعريف الديني ظل يتغذى بشكل أو بآخر من الخزان التأويلي المسيحي المتجذر في الثقافة ونمط التفكير العام، ثم من النزعات الوضعية والدهرية للقرن التاسع عشر التي لا ترى في الدين سوى سلسلة من الأوهام، وفي أحسن الحالات طاقة خيالية «فاعلة». ولعل البصمات المسيحية تبدو واضحة من خلال توجه المفكرين والفلاسفة الغربيين إلى إقامة نوع من المقابلة بين الديني والدنيوي وبين الروحي والعلماني.

هذا يَصْدُق على كبار منظري العلمنة منذ مطلع القرن التاسع عشر بدءاً بفويرباخ وماركس، ومروراً بفرويد ونيتشه وماكس فيبر ودوركايم وغيرهم. فعلى الرغم من أن هؤلاء عُرفوا بتوجهاتهم اللادينية، وحتى الإلحادية، إلا أن رؤيتهم للدين وما يرتبط به من مفردات أخرى ظلت مع ذلك منطبعة على نحو ما بالمواريث المسيحية ممزوجةً بنزعة وضعية إلحادية. فدوركايم، مثلاً، يعرف الدين بأنه «نسق من العقائد والمسلكيات ذو صلة بموجودات مقدسة تتموضع في مواقع بعيدة ومحرمة، وهي عقائد ومسلكيات تنتظم في جماعة أخلاقية موحدة

تضم منتسبيها إليها، تسمى بالكنيسة...»[1]] (الترجمة من عندي).
ولعل من الواضح أن هذا التعريف يستبطن روحاً مسيحية غائرة على الرغم مما عرف عن كاتبه الفرنسي من توجهات وضعية لا دينية، وذلك من جهة ربط الديني بالقدسي الطهوري مقابل الدنيوي والعلماني الموصوف بالزمني والمدنس.

ولئن كان دوركايم، كسائر فلاسفة القرن التاسع عشر واجتماعييه، لا يقيم وزناً يذكر للدينيات والغيبيات، كما أنه لا يقول بضعة الأمور الدنيوية أو دنسها، على نحو ما تحيل عليه التصورات المسيحية، إلا أن أنموذجه النظري حافظ مع ذلك على الأسس البنيوية للتصورات والعقائد المسيحية؛ من ذلك المقابلة بين الديني والعلماني، وما يسمى عادة في كتابات دوركايم بين المقدس والمدنس. يضاف إلى ذلك أن عملية ربط الدين بالجماعة «الأخلاقية» المنظمة، أي الجهاز الديني المنظم المسمى بالكنيسة، لا يخرج في حقيقة الأمر عن النموذج الكنسي المسيحي حيث توجد مؤسسة دينية حصرية تتوافر لها تراتبية واضحة في الوظائف الدينية، إلى جانب وجود طبقة متخصصة في المسائل «القدسية» متمايزة من عامة المؤمنين. وبمقتضى هذه القراءة، فإن الديانات التي لا يتوافر لها جهاز مؤسسي رسمي على منوال الكنيسة المسيحية أو الكنيس اليهودي، لا تخلو من أحد أمرين، إما أنّها لا تصنف في دائرة الدين أصلاً، وإما أنّها، في أحسن الأحوال، ديانات ناقصة مبتورة شوهاء.

(1) Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, Trans. J. Swain, (London, Routledge 1998), 62.

أما عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، فهو يعرّف الدين استناداً إلى الكلمة الرومانية ريليجيو Religio، التي تعني في أصلها الممارسة الطقوسية المنظمة في المعابد أو الكنائس، والتي تقوم على ممارستها ورعايتها طبقة متخصصة ومتمايزة من بقية «المؤمنين» تسمى عادة برجال الدين، وعليه فإن الدين الجدير فعلاً باكتساب صفة الدين الحق عند فيبر هو المسيحية دون غيرها، وذلك بحكم ما يتوافر لها من مواصفات ريليجيو، أي ممارسات طقوسية، وجهاز ديني حصري، ثم طبقة متمايزة ومتميزة تسمى برجال الدين[1]. وقد سار فيبر في ذلك على خطى سلفه هيجل، وذلك بِعَدِّ المسيحية دين الأديان، والأنموذج الأمثل والأرقى في مسار الوعي الديني عموماً والتراث التوحيدي خصوصاً، كما عدّ التعبير البروتستانتي أرقى أشكال التعبير الديني من داخل المسيحية.

أما عند مؤسس التحليل النفسي سجموند فرويد، فإن مفهوم الدين لا يزيد عن كونه ضرباً من التصعيد النفسي باتجاه موجودات خيالية وأسطورية، كما أنه عند ماركس عبارة عن زفرة المضطهدين وعزاء لمشكلة الحرمان الاجتماعي الذي تلجأ إليه الطبقات المسحوقة تعويضاً عما يحيق بها من ضيم اجتماعي في عالم «لا قلب له» بحسب تعبيره[2].

(1) Max Weber, Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology / edited by Guenther Roth and Claus Wittich, translated by E. Fischoff, 400

(2) John Milbank, Theology and Secular Theory, Beyond the Secular Reason, (Oxford,Oxford Press, 1998), 89.

ومن المفارقات العجيبة أن أغلبية فلاسفة واجتماعيي الغرب الحديث، وعلى الرغم من مناهضة كثير منهم للمسيحية عموماً والكنيسة خصوصاً، لا يترددون في التأكيد على فرادة الفكر المسيحي أو التاريخ المسيحي الروماني إذا ما تعلق الأمر بمقارنات مع ديانات أو حضارات مغايرة للحضارة الغربية «المسيحية».

هكذا تم قلب طرفي المعادلة لمصلحة ما يسمى بالعلماني والزمني على حساب الديني والروحي، ولكن ذلك لم يمسس الأساس البنيوي للتصور المسيحي القائم على مفاصلة الديني عن العلماني. فإذا كانت المسيحية تنظر إلى الديني باعتباره موضعاً للسمو والكمال، وإلى العلماني والدنيوي على أنه رمز للسقوط والتدني، فإن الأمر صار مقلوباً في التصورات الوضعية والدهرية الحديثة، إذ غدا العلماني رمز الكمال والرقي، خلافاً للديني الذي بات كناية عن القوى السحرية والأسطورية المضادة للعقلنة والترشيد الحداثي[1].

الحالة الإسلامية ومحدودية الأنموذج العلماني

وإذا نحن قمنا بتطبيق هذه النمذجة النظرية للديني والعلماني، كما صاغ معالمها فيبر ودوركايم وغيرهما من المنظرين والاجتماعيين الغربيين، على الحقل الإسلامي، فإن صعوباتٍ نظريةً جمّة سوف تواجهنا لا محالة. ومبعث هذه الصعوبات هو عدم التطابق بين تصور

---

(1) لمزيد من التفصيل حول قصور القراءات العلمانية للظاهرة الدينية انظر: Parviz Manzoor in, Islam and Secularism in the Middle East, Edited by in John Esposito and Azzam Tamimi (London, C. Hurst & Co, 2000).

الديني والزمني على نحو ما رسمته الأدبيات الغربية عموماً، وبين هوية الديني في التصور والممارسة الإسلاميين. وواضح أن الأمر هنا لا يتعلق برغبة خصوصاً في البحث عن فرادة مطلقة وجوهرية للإسلام قياساً ببقية الديانات الأخرى، بقدر ما يتعلق ببيان محدودية النماذج النظرية وتجريدها من ادعاءاتها الشمولية والكونية، إذ من المؤكد أن الإسلام يشارك الكثير من الديانات عموماً، والديانات التوحيدية خصوصاً، في مقدار من المفردات العَقَدية والمسلكية؛ من ذلك الإيمان بوجود الخالق، ووجود معايير أخلاقية ضابطة ومنظمة للسلوك الإنساني، ووجود الشعائر والعبادات والكتاب المدون. غير أن الإسلام يتميز مع ذلك بجملة من الخصائص التي لا نجد لها نظيراً في غيره من الديانات، بما في ذلك الديانات الإبراهيمية، وفي مقدمة تلك الخصائص علاقة الديني بالدنيوي، وصلة الروحي بالزمني.

من هنا، فإنه عند تناول موضوع الإسلام وعلاقته بالعلمانية والحداثة يجب إدراك أولاً محدودية هذه النماذج النظرية، وفي مقدمة ذلك التعريفات الشائعة والموصوفة بالأكاديمية والعلمية للديني والعلماني على السواء، التي كما ذكرنا تغذت وما زالت تتغذى من المخزون التأويلي المسيحي الروماني. ويجب الابتعاد ثانياً عن الادعاءات الجوهرية والكلية التي تصور هذه المفاهيم، أي الإسلام والعلمانية والحداثة، وكأنّها مفاهيم جامدة ومنضبطة الحدود بصورة قاطعة ونهائية؛ ذلك أن الإسلام دين متحرك في الفهم وخطوط الممارسة، وكذا هو الأمر بالنسبة إلى العلمانية والحداثة. ولذلك، فليس من المستغرب أن نجد أثراً لبعض المفردات المحسوبة على

العلمانية أو الحداثة داخل الإسلام نفسه، وإن لم تُسَمَّ باسم العلمانية أو الحداثة، كما أنه ليس من المستغرب أن نجد لبعض المفردات والعناصر اللصيقة بالإسلام أشباهاً ونظائر في فضاء العلمانية والحداثة، وإن لم تُسَمَّ باسمه. فكما أن الإسلام حالة ديناميكية ومتحركة، سواء من جهة القراءات الاجتهادية والجهود التأويلية أم من جهة الممارسة التطبيقية، فكذا هو الأمر بالنسبة إلى العلمانية والحداثة اللتين هما عند التحقيق علمانيات وحداثات كثيرة ومتنوعة، وليس حداثة واحدة أو علمانية مفردة.

بيد أن ما سبق بيانه لا يعني وجود تطابق أو التقاء دائم بين هذه المفاهيم الثلاثة الكبرى بالغة التشعب والتنوع، وحسبنا أن نشير فيما يلي إلى بعض القضايا ذات الإشكال في علاقة الإسلام بالعلمانية:

* واحدة من الصعوبات التي تواجه تحديد العلاقة الرابطة بين الإسلام والعلمانية تتعلق بالطابع الإشكالي لتعريف الديني على نحو ما استقر في علم الاجتماع الثقافي والديني في نظريات العلمنة عموماً، وهو ما أبرزنا بعضاً من ملامحه في هذا الفصل. هذا التعريف الذي يستبطن تحديداً ضمنياً ما يخرج عن نطاق الديني، وهو ما يعرف بالعلماني أو الزمني والدنيوي، فبمقتضى هذا التعريف ينحصر معنى الديني في الروحي والغيبي والباطني، وما عدا ذلك يدخل ضمن دائرة العلماني أو الزمني المنعوت غالباً في أدبيات علماء الاجتماع والمفكرين الغربيين بالعقلاني والمدني والنسبي وما شابه ذلك، هذا إلى جانب القول بوجود مؤسسة حصرية يتموضع فيها الديني، ومن ثم لا يمكن فهم الدين وفق هذه التصورات بمعزل عن

ممارساته الطقوسية المنظمة في المعابد والكنائس ودور العبادة. ولو طبقنا هذا القالب التعريفي على عالم الإسلام لواجهتنا صعوبات جمة، وفي مقدمة ذلك رفض الإسلام الانصياع لمفهوم الديني على نحو ما استقر في أدبيات المنظرين الغربيين. ولعله لهذا السبب تحديداً فضّل ماكس فيبر استبعاد الإسلام من دائرة بحثه ومقارناته الدينية، مكتفياً ببعض الإشارات الخاطفة والتعميمية. فعلى الرغم من أنه خص الديانتين اليهودية والمسيحية بعمل مستقل، وغطى جلّ ديانات الشرق الأقصى تقريباً، إلا أنه اكتفى ببعض الإشارات الخاطفة عن عالم الإسلام، دون أن يخصه بعمل معمق وجاد. ولا يعود الأمر هنا إلى مجرد قلة في الاطلاع على الإسلام وتجربته التاريخية - وإن كنا نرجح وجود مثل هذا القصور - بقدر ما يعود أساساً إلى حرصه على تجنب الوقوع في إحراجات نظرية تمس مجمل أعماله النسقية التي بناها حول عالم الأديان[1]. وهكذا اكتفى فيبر بتقديم إشارات خاطفة عن عالم الإسلام وتجربته التاريخية، من قبيل القول بأنه دين محارب وفاقد لمقومات الترشيد الحداثي، وأنه دين «استبدادي» شرقي متطابق مع الإقطاعية المملوكية والتركية التي لا تقيم وزناً للحرية والملكية الفردية. وعلى الرغم من أنه لا يتردد في

(1) لمزيد من التفصيل حول محدودية القراءة الفيبرية لعالم الإسلام يمكن العودة إلى أعمال الاسترالي براين تيرنر

Bryan Turner, Weber and Islam: A critical Study, (London, Routledge Kegan & Paul,June 1978)

Bryan Turner, From History to Modernity (London, Routledge, 1993), 41-55.

بعض المواضع من تصنيفه ضمن الجذع التوحيدي إلى جانب اليهودية والمسيحية، إلا أنه ينتهي في نهاية الأمر إلى عَدِّه حالة خصوصاً، وإن كانت أقرب إلى الديانات الشرقية التي تعد أنموذجاً مكثفاً لغياب العقلنة والترشيد الحداثي[1]. وغير خاف أن في ذلك معضلة شبيهة بتلك التي واجهت هيجل في القرن التاسع عشر تقريباً، حينما تشبث بقراءة كرونولوجية خطية لمسار الوعي الديني، ولكنه اضطر للالتفاف على هذه القاعدة بالقول إن الإسلام متقدم زماناً على المسيحية إلا أنه متخلف من ناحية الروح وحركة الوعي لأنه يظل في نهاية المطاف ديناً شرقياً[2].

فلو جازف فيبر فعلاً بتمحيص أنموذجه النظري حول الديني على ضوء عالم الإسلام لانتهى به المطاف إلى أحد خيارين مكلِّفين: إما القول بأن الإسلام لا تنطبق عليه القوالب النظرية «للديني» على نحو ما حدده هو، ومن ثم ينتهي إلى إخراجه من دائرة الديني أصلاً، ويكون بذلك ناسجاً على منوال المسيحية الوسيطة التي رأت في الإسلام ضرباً من الوثنية، أو، في أحسن الأحوال، مجرد نحلة مسيحية يهودية محرفة لا ترقى إلى مستوى «الدين القويم». وإما القول بأن الإسلام دين أصيل وإن لم يستجب للمعنى السائد للديني، ومن

---

(1) حول قراءة فيبر للإسلام يمكن العودة إلى مؤلفه الضخم المعنون بالاقتصاد والمجتمع:
Max Weber, Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology / edited by Guenther Roth and Claus Wittich, translated by E. Fischoff.

(2) Hegel. Lectures on The Philosophy of Religion, Edited by Peter C Hodgson (Oxford, Oxford University Press, 2006).

ثم يلزمه وقتئذ توسيع حدود وعائه النظري - إن لم نقل تفجيره من الأساس، بدل تطويع الإسلام أو إخضاعه التعسفي لهذا القالب النظري الضيق، ومؤدى ذلك أن يضع فيبر مقولاته الفكرية وأقواله النظرية التي أنزلها منزلة اليقين موضع مراجعة وتمحيص.

* لا شك أن المواضعات اللغوية لا تنفصل بأية حال من الأحوال عن السياقات الثقافية والتأويلية التي تتشكل وتشتغل ضمنها، وهذا الأمر يقتضي الوعي بمحدودية المصطلحات والمفاهيم عند الانتقال من لغة إلى أخرى مع ما يستتبع ذلك من نقلة ثقافية ودلالية، فكلمة دين مثلاً في اللغة العربية يقابلها في اللغات الأوروبية كلمة ريليجيون religion، ولكن هذه الترجمة مع ذلك تظل قاصرة ولا تفي بمعنى الدين والديني في سياق اللغة العربية والثقافة الإسلامية على وجه الدقة. ويجدر بنا ألا ننسى هنا أن المفاهيم هي بشكل أو بآخر نتاج الفضاء الثقافي والوعاء اللغوي وأنماط الحياة التي انصهرت ضمنها، وقد سبق لابن تيمية أن انتبه إلى هذه الإشكالية العويصة منذ وقت مبكر، وذلك في معرض رده على ادعاء الغزالي أن علم المنطق اليوناني آلة كونية ومحايدة «تعصم الذهن من الخطأ» بحسب تعبيره، مبيناً مقابل ذلك بأن المنطق اليوناني وعلى نحو ما قعّد أصوله أرسطو في علم القياس ليس إلا استخراجاً غير واع من نظام الثقافة وبنية اللغة اليونانيين، بما يجعل من التعسف إضفاء طابع الكونية والحيادية على هذا «العلم»، على نحو ما ادعى الغزالي[1].

(1) أنظر تقي الدين ابن تيمية، نقض المنطق (بيروت، دار الكتب العلمية، 1999).

أما كلمة «ريليجيون» المستخدمة في جل اللغات الأوروبية تقريباً فتعود جذورها إلى أصول رومانية وثنية، قبل أن تنتقل لاحقاً إلى الاستخدام المسيحي، ومنها إلى بقية اللغات القومية الأوروبية. فقد كان الرومان يطلقون على ممارسة طقوسهم وشعائرهم الوثنية كلمة ريليجيو (religio). وحينما قام سان جيروم بترجمة الإنجيل إلى اللاتينية في أواخر القرن الرابع الميلادي، نقل مع هذه الترجمة كلمة ريليجيو على نحو ما استقر عليه المعنى الأصلي في البيئة الرومانية التي تشبع بها[1]. وهكذا أصبح المصطلح يحيل على الصلوات والأدعية وما يرتبط بها من طقوس وشعائر مسيحية تمارس في الكنائس وتشرف عليها طبقة القساوسة والرهبان، وذلك على منوال الطقوس والشعائر التي كانت تمارس في المعابد الوثنية الرومانية وتتصدرها طبقة الكهنة. وبهذا المعنى فإن مفهوم «ريليجيون» وعلى نحو ما هو مستخدم في السياق المسيحي الكنسي، لم يخرج في حقيقة الأمر عن الخطوط العامة للتصور الوثني الروماني، بل لك أن تقول إنه مفهوم روماني ممسح (نسبة للمسيحية)؛ من ذلك مأسسة الدين في جهاز حصري مع ما يستتبع ذلك من وجود طبقة متخصصة في شؤون الدين، إلى جانب تراتبية هرمية داخل هذه الطبقة، وتمايز من بقية المتدينين، فضلاً عن إقامة خطوط تمييز قاطعة بين حقل ديني يتطابق فيه القدسي والروحاني، وحقل زمني يحيل على ما هو مدنس ووضيع، وحصر الديني في ممارسة الشعائر التعبدية والطقوسية داخل المجال الديني العيني.

---

(1) Bernard Lewis, Islam and The West (oxford, oxford Press, 1993), 3.

* أما إذا انتقلنا إلى السياق العربي الإسلامي فإن كلمة ديني تتجاوز الجانب الحصري للصلوات والأدعية الممارسة في «المحل الديني» لتطال مجالات تعبير وسلوك أوسع مدى. وعلى الرغم من أن مفهوم الديني شديد الصلة بالغيب إلا أنه لا يتطابق ضرورة مع الروحاني والغيبي على نحو ما توحي بذلك التسمية الأجنبية، وهو إلى جانب ذلك أوسع نطاقاً من الممارسة الطقوسية الرسمية في الموقع الديني، فالديني ضمن السياق القرآني وعلى نحو ما هو مستخدم في الخطاب الأصولي والفقهي عموماً يرتبط بمختلف مواقع الحياة، أي هو شرعة ومنهج بالتعريف القرآني. كما أن مفهوم العبادة في التصور الإسلامي العام لا ينحصر في أداء الشعائر الدينية ضمن حيز ديني مخصوص بقدر ما هو مسلكية عموماً تنبثّ في مختلف مواقع الحياة، ومن ثم لا تنفصل حركة العبادة في المسجد عن حقل الاقتصاد، وعالم السياسة والعلاقات العامة، ولعله لهذا السبب تحديداً يجاور المسجد المدرسة والسوق في سياق التجربة التاريخية الإسلامية، وذلك بالنظر إلى ما ترسخ في وعي المسلمين منذ وقت مبكر، وعلى اختلاف أجيالهم من وجود صلة وثيقة بين الدين ومختلف شعاب الحياة المتنوعة.

أما إذا تناولنا المسألة من زاوية المؤسسة أو الجهاز الديني فإن ما يمكن تسجيله في هذا الصدد هو افتقاد الإسلام للجهاز الديني الحصري، ومن ثم لا يوجد مجال دنيوي خالص ومباين للحقل الديني، وذلك بحكم انفتاح الحقيقة الدينية على الحياة الفسيحة في مختلف تعبيراتها ومستوياتها. وبما أن الديني لا يتحدد في موقع حصري محدد فكذا هو الأمر لما يسمى بالزمني والعلماني الذي لا

يمكن ضبط حدوده الخارجة عن هوية الديني. وحتى مؤسسة المسجد الموصوفة في القرآن الكريم ببيت الله، ليست موضعاً لتجسد المقدس، أو أن ما سواها يدخل تحت طائلة «المدنس»، بل إن الأرض على امتدادها الفسيح هي مسجد ممتد، كما ورد في الحديث النبوي الشريف: (جعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً) أخرجه البخاري ومسلم عن جابر.

صحيح أن مؤسسة العلماء، قد نحت منحى المأسسة، وما يستتبع ذلك من تخصص وتراتبية وظيفية، كما أنها اكتسبت نوعاً من التمايز الاجتماعي لكنها مع ذلك لم تستطع أن تتحول إلى طبقة خصوصاً وذات وضع ديني خاص يتجاوز دائرة تخصصها المعرفي الوظيفي. وعلى الرغم من أن العالم أو الفقيه كان يمثل بشكل أو بآخر «صوت الإسلام»، لكنه مع ذلك لم يكن بوسعه ادعاء تمثيل «الديني» والقوامة على شأنه بصورة حصرية على نحو ما كانت تدعي سلطة الكنيسة البابوية مثلاً.

جاء في لسان العرب لابن منظور في معرض تعريفه الاشتقاقي لكلمة دين في مادة دين: ديّان: «من أسماء الله عز وجل، معناه الحكم والقاضي. وسئل بعض السلف عن عليٍّ بن أبي طالب، عليه السلام، فقال: كان ديَّانَ هذه الأمة بعد نبيها، أي قاضيها وحاكمها، والديّان القهار، ومنه قول ذي الإصبع العَدواني:

لاه ابنُ عمّك لا أفضَلْتَ في حسب

فينا ولا أنت ديّاني فتخزوني!

أي لست بقاهر لي فتسوس أمري. والديّان: الله عز وجل.

والديّان: القهار، وقيل: الحاكم والقاضي، وهو فعّال من دان الناسَ، أي قهرهم على الطاعة. يقال: دِنتُهم فدانوا: أي قهرتُهم فأطاعوا، ومنه شعر الأعشى يخاطب سيدنا رسولَ الله، صلى الله عليه وسلم:

يا سيِّدَ الناسِ وديَّانَ العرب

والدين الجزاء والمكافأة... والدين يوم الجزاء... والدين الطاعة، وقد دنته، ودنت له، أي أطعته؛ قال عمرو بن كلثوم:

وأياماً لنا غراً كراماً

عصينا الملك فيها أن ندينا[1]

وجاء في كتاب التعريفات للجرجاني «الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما عند الرسول صلى الله عليه وسلم». كما جاء فيه أيضاً: «الدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، إلا أن الشريعة من حيث إنّها تطاع تسمى ديناً، ومن حيث إنّها تجمع تسمى ملة، ومن حيث إنه يرجع إليها تسمى مذهباً: وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والمذهب منسوب إلى المجتهد»[2].

(1) ابن منظور، لسان العرب، الجزء السادس (بيروت، دار صادر، من دون تاريخ)، 166-170.
(2) الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، 2006)، 110.

ما نستشفه من هذه التعريفات على اتساع مبانيها وتشعب معانيها إقامة نوع من الصلة الوثيقة بين الديني والدنيوي بما في ذلك مفهوم السلطة بمعناها الواسع وما يرتبط بِها من مفردات ملازمة من قبيل القهر، الطاعة، الحكم، القضاء. وعلى الرغم من أن ثمة توكيداً مستمراً على صلة الدين بعالم الغيب من جهة التشديد على مصدره الإلهي، إلا أن ذلك لا ينفك عن المسالك الدنيوية وحياة البشر، مما يؤكد أن دلالة الديني على نحو ما تفصح عنه المصادر الإسلامية، وعلى نحو ما استقر في وعي المسلمين لا تنحصر في الجانب الطقوسي والشعائري - وإن كان ذلك جزءاً أساسياً من الدين - بل تتعداه إلى معانٍ أوسع تغطي الملة والشريعة والسلطة والحكم والقهر والطاعة.

* الإسلام لا يقيم مقابلة أو مفاصلة بين الديني المتطابق مع الروحي والباطني والمطلق، وبين العلماني المتطابق مع الزمني والدنيوي والنسبي، لأن كل ما هو ديني في فلسفة الإسلام يحمل في كينونته الذاتية ما هو «زمني» ودنيوي، وكل ما هو زمني ودنيوي لا ينفصل عن مرتكزاته الروحية باعتباره من الطيبات التي أحلها الله سواء ما تعلق منها بالمأكل أو الملبس أو المنكح ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[1].

ولعله لهذا السبب تحديداً اقترن الإسلام في وعي المسيحية

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 32.

الوسيطة، ومازال، بالدين المادي الذي يدفع أتباعه إلى الإقبال على متع الحياة الدنيا دون حد أو ضبط، بما يتناقض مع هوية الدين «القويم» القائم على الطهورية الزهدية. كما أن الكنيسة البابوية، وفي معرض صراعها مع آباء البروتستانت المنادين وقتها بالتخلي عما رأته زهداً مصطنعاً فرضته البابوية بعيداً عن تعاليم المسيح (من مثل منع زواج القساوسة ورجال الدين) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، لم تتردد في دمغ أتباع هذه النحلة «الناشزة» بالمحمديين.

إن ما يسمى بالعلماني في الأدبيات الغربية ليس إلا مكوناً أصيلاً في كينونة الديني ذاته في تصورات الإسلام، وكل ما هو «زمني» وتاريخي لا يكتسب وجوده الأصيل إلا من خلال أعماقه الروحية المتجاوزة. فالأمر هنا لا يتعلق بضرب من التأليف أو التركيب الجدلي بين الديني والعلماني بقدر ما يتعلق بانصهار اندماجي لا ينفك فيهما الواحد عن الآخر. ولعل أهم من عبر عن هذه العلاقة الصميمية فيلسوف الإسلام الكبير محمد إقبال الذي شدد على أن الديني لا يمكنه إثبات حضوره في هذا العالم إلا من خلال تجلياته المادية النسبية، كما أن كل ما هو دنيوي و«زمني» لا يكتسب قيمته إلا من خلال أعماقه الأخلاقية والروحية المتجاوزة. ويضيف إقبال إن المادي والزمني ليس إلا درجة في مسار الروحي وحركيته الدائمة، وبهذا المعنى لا يوجد فصام أو مفاصلة بين المادي والمثالي، وبين الروحي والزمني، لأن كل ما هو مادي ودنيوي، هو في جوهره وكينونته روحي ورباني. يقول إقبال «يلتمس الروحي سبل وجوده في الطبيعي، ومن هنا فإن المادي و«العلماني» قدسي في أصل وجوده، ذلك أن المادي الغفل منعدم الوجود حتى يكتشف جذوره الروحية.

ويهذا المعنى لا يوجد شيء يسمى بالعالم الزمني أو الدنيوي»[1] (الترجمة من عندي) .

وإذا نحن نظرنا إلى الإسلام من زاوية التعريف الغربي الراجع بدوره إلى المختزنات المسيحية، فسنجد أنفسنا نقول بأنه دين «علماني»، ما دام كل ما تعدّه المسيحية دنيوياً وزمنياً وعلمانياً ينصهر في تركيبه الديني وبنيانه الداخلي نفسه. هذا فضلاً عن روح الإسلام العامة القائمة على إثبات الحضور الفاعل في هذا العالم وبأدوات هذا العالم أيضاً، عوضاً عن الركون إلى نزعة زهدية تحتقر كل ما هو مادي ودنيوي. ولعل هذا ما حدا ببعض المفكرين الغربيين أمثال فولتير ومارسيا ألياد ونيتشه إلى اعتبار الإسلام أنموذجاً مكثفاً للدين الطبيعي المناقض للزهدية المسيحية. ولكن يتوجب التحفظ الشديد هنا في استعمال مصطلح علماني، وذلك بالنظر إلى الجذور المسيحية المختزنة في أصل الكلمة، فضلاً عما علق بِها فيما بعد من تأثيرات دهرية مادية طبعتها بها قوى العلمنة التي سيطرت على المسرح الثقافي الغربي خلال القرنين الأخيرين على الأقل، إلى الحد الذي ما عاد من الممكن فصل دلالة العلماني عن الأبعاد المادية والإلحادية التي ألصقتها بها أطروحات العلمنة.

أما إذا نظرنا إلى الإسلام من الزاوية الأخرى فهو دين متعال، وذلك من جهة ارتباطه الوثيق بفكرة الألوهية ومعنى الآخرة والحياة الغيبية، بما يجعل الأبعاد الطبيعية والدنيوية شديدة الارتباط بالأعماق الغيبية والروحية.

---

(1) Sir Mohammad Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam.(London, Apex Books Concern) 155

* إن إضافة الإسلام الكبرى تتمثل في تغيير معنى الديني أصلاً من خلال وصله بالدنيوي، وتغيير معنى الدنيوي عبر وصله بالروحي والديني، بما يجعل الواحد منهما وثيق الصلة بالآخر. ولعل التقارب الاشتقاقي لكلمتي دين ودنيا في اللغة العربية، فضلاً عن اقترانهما الوثيق في سياق الخطاب القرآني يبرز هذا الوثاق الشديد بينهما. ويمكن القول هنا إن الإسلام يؤسس ضرباً جديداً من الدنيوية يمكن تسميته بالدنيوية المتعالية، أو الدنيوية الروحية، كما أنه يعطي دلالة جديدة لمعنى الروحي والديني في إطار ما يمكن تسميته بالروحية الدنيوية. ففي حين يحث الإسلام على التمتع بطيبات هذه الحياة الدنيا، يحرص على إكسائها بالفضائل الأخلاقية والروحية بغية الارتقاء بالمادي إلى طور السمو الروحي. وهكذا يمكن القول إن جوهر الاختلاف بين الإسلام والعلمانية لا يعود إلى ارتباطه بالمطلقات الغيبية مقابل ارتباط العلمانية بعالم الدنيا النسبية بقدر ما يتعلق بنوعية الرؤية إلى هذه الدنيا وصلتها بالآخرة.

وخلافاً للقراءة الفيبرية التي ترى الديني لا يكتسب سموه وأفضليته إلا بقدر نأيه عن مشاغل العالم، بما يتيح عقلنة البنى الاجتماعية والسياسية بعيداً عن الكوابح والموجهات الدينية بحسب قوله، فإن القاعدة العامة التي تحكم الإسلام تقوم على كون الديني لا يكتسب قيمته إلا من خلال انخراطه في مشاغل العالم، ومن ثم استيعاب ما يسمى بالعلماني والدنيوي ضمن بنيته الداخلية، وهذا ما ينطبق فعلاً على الإسلام، إذ يتعاضد الدين الطبيعي مع الدين الشريعي إلى الحد الذي لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

ولهذا السبب قدم الإسلام نفسه باعتباره وارثاً للديانات التوحيدية السابقة ومتجاوزاً لها في الوقت نفسه، فقد جاءت المسيحية لتلطيف شطط النزعات الدنيوية التي استبدت باليهودية بسبب إخضاعها لأغراض قومية استعلائية في خدمة شعب الله المختار ورهانات دنيوية ضيقة، فكان أن شددت المسيحية في مقابل ذلك على نزعة طهورية وزهدية ترى في المادي والدنيوي رمزاً للسقوط والخطيئة الأصلية. أما الإسلام فقد عمل على صب هذه الدنيوية ضمن قالب روحي، كما عمل على الارتقاء بمعنى القومية الضيقة إلى مفهوم الأمة الجامعة، وبشيء من المقارنة يمكن القول هنا إذا كانت المسيحية تتجه إلى ترذيل الحياة و«تفقيرها» (إذا استعملنا المصطلح النيتشوي) فإن الإسلام يعمل على إثراء الحياة والارتقاء بها عبر ضخها بدلالة غيبية وروحية متعالية. وإذا كانت اليهودية قد أخضعت الدين لمصالح دنيوية وقومية ضيقة فقد عمل الإسلام على توسيع آفاق المصلحة باتجاه الكوني والإنساني الجامع.

قراءة في حركة العلمنة في العالم الإسلامي

كثيراً ما يتم استدعاء التجربة التاريخية الإسلامية باعتبارها شهادة على علمنة الإسلام أو قابليته للعلمنة، وكثيراً ما تتم المطابقة بينها وبين التجربة التاريخية المسيحية، بما يجعل من مقولة الخصوصية الإسلامية أو «الاستثناء الإسلامي» أمراً غير ذي جدوى. وعلى الرغم من أن المرء لا يمكنه أن ينفي وجود شيء من التمايز الوظيفي بين الحقلين الفقهي والسياسي في سياق التجربة التاريخية الإسلامية منذ وقت مبكر، لكن من التعسف القول بوجود حركة علمنة بأتم معنى الكلمة، أي حركة فاعلة وذات شرعية دينية وكلامية قد أسندتها بمقومات الحياة والنمو. ومن الواضح أيضاً أنه لم تتأسس شرعية نظرية من داخل الإسلام تسمح بتشطير الحقيقة الدينية إلى مجال ديني خالص وآخر دنيوي «علماني»، مثلما هو الأمر، في الثنائية المسيحية، على النحو الذي عبر عنه أوجستين، أحد كبار اللاهوتيين في القرون الوسطى، التي أعادت البروتستانتية إحياءها في القرن الخامس عشر. وهذا لا يعني أن العلمانية كانت تعبيراً حتمياً وتلقائياً من داخل المسيحية لأنها قد فصلت بين ما لله وما لقيصر، ولكن حركة العلمنة التي فرضت نفسها ضمن معادلات صراع ومساومات على أرض الواقع وجدت في المدونة المسيحية وفي نصوصها الأصلية ما يعطي شرعية وسنداً لهذه الحركة.

وعلى الرغم مما شهده التاريخ السياسي الإسلامي من ابتعاد

تدريجي لرجالات الحكم عن أسس الشريعة ومبادئ العدل الإسلامي، إلى جانب حصول شيء من التمايز الوظيفي بين ما سمي برجال السيف وأهل القلم، أي بين نخبة الحكم المستندة إلى قوة العصبية وبأس السيف وفئة العلماء المتخصصة في المعارف الإسلامية وأحكام الشريعة، إلا أنه من الصعب توصيف الدولة الإسلامية التقليدية بكونها علمانية. فعملية التمايز المبكر التي حصلت بين الدولة ومجالات التعبير الديني لم تفض إلى تراجع فاعلية الدين وانكفاء مؤسساته؛ بل ما حصل هو العكس، فقد أدت هذه العملية إلى إعادة تصريف هذه الفاعلية وتحويلها من حيز الدولة إلى الجماعات الأهلية المستقلة. وعليه فقد تحولت الشريعة إلى خطاب ناظم لحركة المجتمع ومؤسساته الحيوية، بدل أن تكون أداة ذرائعية بيد الحكام والسلاطين[1]. وقد دفع العلماء منذ وقت مبكر باتجاه إبعاد رجالات الحكم عن مجال الدين واعتبار أنفسهم أصحاب المشروعية في تأويل النصوص وتحديد مصالح الجماعة، مشددين على علوية الشريعة على الدولة ومصالح الحكام أنفسهم.

أما مؤسسة الحكم فلا ينطبق عليها فعلا وصف العلمانية

(1) كثيراً ما ينظر إلى الشريعة على أنها خطاب علوي يقع فوق المجتمع، كما ينظر إليها على أنها مجرد مدونة أحكام وعقوبات زجرية، على أنه عند التحقيق التاريخي يتبين أن الشريعة كانت حالة متموضعة في المجتمع و«حالة» في مختلف تشكيلاته الأهلية، كما أنها كانت بمثابة خطاب عام تستمد منه سائر الأنماط المعرفية ومختلف الجماعات مسوغاً لقراءاتها وتوجهاتها العامة. وبهذا المعنى يمكن القول إن الشريعة كانت بمثابة الفاعلية التداولية العامة وجسر التواصل بين مختلف الأفراد والجماعات.

والدهرية، بقدر ما كانت في الحقيقة خليطاً مركباً مزدوجاً بين سلطان العصبية الدموية وسلطان الشريعة، إلى جانب المؤثرات الامبراطورية السابقة التي تم استيعابها لاحقاً في قالب من الشرعية الإسلامية. فعلى الرغم من أن المواريث القبلية ظلت فاعلة بشكل أو بآخر، كما أن التقاليد الإمبراطورية القديمة سواء الفارسية الساسانية أم الرومانية واليونانية وغيرها كانت عناصر مؤثرة في بنية الدولة الإسلامية، إلا أنها امتزجت مع أسس الشرعية الإسلامية، فقد كانت هذه الدولة إسلامية من جهة استنادها إلى مسوغات الشريعة وحمل فكرة الأمة الجامعة، ولكنها كانت من الجهة الأخرى تعتمد على قوة الشوكة والعصبية، وأدوات التنظيم الإداري السابق للإسلام التي تم تطويعها وتطويرها فيما بعد في إطار الدولة الإسلامية[1].

وبهذا المعنى يمكن القول إن السلطة العلوية والضابطة للشريعة قد لعبت دوراً حيوياً في تلطيف طاقة العنف المختزنة في الدولة السلطانية، ثم في تقييد يد السلاطين وكبح أيديهم من التمحض المطلق للقوة وبطش السيف[2]. فمن الخطأ قراءة التاريخ السياسي الإسلامي من خلال نافذة الدولة الضيقة، أو قراءة هذه الأخيرة من

(1) أنظر: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت، دار الكتاب العربي، 1997)، 21- 58.

(2) ولعل هذا ما حدا برجل مثل ابن خلدون، شأنه في ذلك شأن أغلبية فقهاء الإسلام إلى إقامة رابطة متينة بين المدني والديني، مضيفاً إلى ذلك ضرباً من المقابلة بين ما يسميه حكم الطبيعة القائم على المغالبة والقهر الأعمى وبين حكم الشريعة الكابح لمنازع القهر برادعي الدين والعقل.

خلال زاوية الشوكة والعصبية فقط. ذلك أنه لا يمكن اختزال السياسي في سياق التجربة التاريخية الإسلامية ضمن الحدود الحصرية للدولة، كما أنه من التبسيط اختزال هذه الأخيرة في عنصري العصبية والقبيلة على ما لهما من أهمية. فهذه الدولة، وحتى في الحقبة المتأخرة لحكم الأمر الواقع، أو ما أسماها الماوردي لاحقاً بإمارات الاستيلاء كانت تسوغ لنفسها التغطية بغطاء الشريعة وحماية الجماعة والأمة، بل إن عملية التسويغ كانت أساس الشرعية ومن مقومات وجود الدولة أصلاً.

ولكن على الجهة الأخرى لا يمكن قراءة التاريخ السياسي الإسلامي من خلال نصوص الفقهاء أو ما سمي لاحقاً بالسياسة الشرعية. فالخطاب الفقهي لا يقدم صوره دقيقة عن حال الدولة السلطانية على نحو ما كانت تشتغل على الأرض، بحكم أن هذا الخطاب كان متعلقاً بمثال النبوة والخلافة الراشدة أو ما أسماه رضوان السيد بـ«الصورة التاريخية»، أكثر مما كان يعبر عن مجريات الواقع العيني للدولة الإسلامية[1]. صحيح أن الجيل المتأخر من الفقهاء قد اضطر إلى التعايش مع أصناف الملك المختلفة، كما اضطر إلى تكييف مقولاته السياسية مع المتغيرات الهائلة التي حصلت في نظام الاجتماع السياسي الإسلامي، ومع ذلك تظل هناك مسافة لا يمكن تجاهلها بين المدونة السياسية الفقهية وحركة الاجتماع السياسي بكل تركيبه وتعرجاته. كان الخطاب السياسي الفقهي عبارة عن عملية

(1) رضوان السيد «جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة» (الدار البيضاء، نشر الفنك، 2000).

مواءمة بين «الصورة التاريخية»، وضرورات الواقع القاسية التي كان الفقيه يستنكف منها في البداية، ثم اضطر إلى التعايش معها لاحقاً، مع محاولة تعديل ما أمكنه تعديله. لقد اعترف الفقهاء بسلطة الأمر الواقع، وإن رأوا فيها خروجاً على أسس الشرعية المستندة إلى مثاليات العدل والشورى، ولكنهم على الجهة الأخرى حرصوا على إقامة خط فاصل بين نظامي الخلافة والملك، أي التمييز بين ميراث أبي بكر وعمر الذي يدخل في صنف الخلافة عن رسول الله (ص)، وميراث معاوية ويزيد ومن جاء بعدهما والذي يدخل ضمن دائرة الملك الدنيوي، الذي لا مهرب منه.

وبهذا المعنى يمكن القول إن أنموذج الخلافة والنبوة الراشدة لم يكن مجرد «طوباوية حالمة» على ما يذكر عبد الله العروي، بقدر ما كان «طوباوية» فاعلة ومؤثرة في ماجريات الاجتماع السياسي التقليدي. يرى المؤرخ المغربي عبد الله العروي أن التاريخ السياسي الإسلامي قد آل في نهاية المطاف إلى انتصار ما أسماه بـ«الدهرية» العربية ممزوجة بالميراث البيزنطي والفارسي، وعليه لم تكن الشريعة سوى غطاء شكلي للدولة الإسلامية وليس أكثر. ويضيف العروي إن تعلق الفقهاء بأنموذج الخلافة، هو تعلق بمثال يقع خارج التاريخ وسنن الاجتماع أصلاً، ومن ثم لم يكن إلا نقضاً لمعنى الدولة، وطبيعة الإنسانية . يقول العروي في معرض تفصيله لفكر الفقهاء «ولأن الواقع أيضاً واضح في أذهانهم، فإنهم يوجزون الكلام عن الخلافة ويطنبون في السياسة الشرعية. يتكلمون قليلاً عن المثل الأعلى وكثيراً عن النظام القائم المقبول لديهم. لماذا؟ لأن مجرد

التحليل العقلي يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الإنسان، بعبارة أخرى تعني معجزة. وماذا يجدي الكلام في معجزة لم تقع بعد؟»[1].

يبدو لي أن قراءة العروي سواء لسياق التاريخ السياسي الإسلامي أم لرؤية الفقهاء للديني والسياسي لا تخلو من بعض الهنات البينة من ذلك:

أولاً: يبدو لي أن العروي يبالغ في تصوير التاريخ السياسي الإسلامي وكأنه انتقال حاسم من نظام الخلافة الخارقة لقانون الاجتماع السياسي إلى ما أسماه بالدولة العربية «الدهرية». وهنا يجب أن نتحفظ أيضاً في قراءة فقهاء الإسلام حينما يقدمون صورة درامية عن مسار التاريخ السياسي الإسلامي منظوراً إليه انعطافاً كاملاً عن الخلافة الراشدة إلى الملك العضوض، كما يجب أن نتحفظ في قراءة العروي التي تنظر إلى الأمر من هذه الزاوية، وإن كان ذلك بخلفية مغايرة لخلفية الفقهاء. فإذا كان هناك فعلاً انتقال ما من نظام الخلافة إلى نظام الإمارة أو الملك، فإن الأمر ليس بتلك الدرامية أو الطفرة الانقلابية التي تصورها الأدبيات الفقهية والأصولية. الحقيقة الأقرب إلى الواقع التاريخي هي أن الدولة الإسلامية ومنذ الحكم الأموي كانت مزيجاً مركباً من القبيلة والشريعة، ومن الشوكة والشرعية، وليس صحيحاً أن الدين أو الشريعة كانا مجرد غلاف شكلي هنا، ولو

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1988)، 104.

كان الأمر على هذا النحو فعلاً، لتمحضت هذه الدولة للقوة العارية ونزعت عن نفسها شرعية حماية الدين والجماعة.

مما لا شك فيه هنا، أن الثورة الروحية التي أحدثها الإسلام قد تركت بصماتها القوية في نظام الدولة الإسلامية ومناهل شرعيتها، وإن كانت هذه الدولة قد حافظت على البعد القبلي مضافاً إليه لاحقاً التقاليد الامبراطورية القديمة. فقد كان من العسير عليها العودة إلى الميراث الجاهلي، أو حتى تمثل الميراث الامبراطوري من دون تغيير وتعديل كبيرين في هذه التقاليد الراسخة. بل لا يمكن تصور معنى الدولة والسياسي أصلاً في سياق التاريخ الإسلامي بمعزل عن القيم السياسية الجديدة التي أدخلها الإسلام من مثل قيم الولاء والطاعة والجماعة والبيعة والشورى والعدل في مجتمع قام على قيم المبارزة والسيف والتمركز حول معاني الفردية الطليقة. ولعل المثال الأبرز على عمق التحولات السياسية التي أدخلها الإسلام، هو أن سلطة القبيلة التي حافظت على استمراريتها قد تمت إعادة تشكيل هويتها على نحو جديد، بحيث أضحى العنصر الديني ومعنى الأمة مساكناً للرابطة القبلية نفسها.

ثانياً: إن تعلق الفقهاء بمثال الخلافة أو ما أسماه العروي طوبى الخلافة لم تكن مجرد أضغاث أحلام وتخيلات سياسية مريضة، بقدر ما كانت هذه «الطوبى» فاعلة ومؤثرة بشكل أو بآخر في ماجريات التاريخ السياسي الإسلامي[1]. فقد ساهم تعلق الفقهاء بمثال الخلافة

(1) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1988)، 101-102.

وما أسموه لاحقاً بقواعد السياسة الشرعية في مواجهة سلطة الأمر الواقع والارتقاء بها ما أمكن إلى مستوى تطلعاتهم الأخلاقية والدينية. وحتى ولايات الاستيلاء اللاحقة التي كانت تنتزع بقوة السيف، حاول الفقهاء احتواءها ما أمكن، من خلال إضفاء ضرب من الشرعية عليها، بعد اشتراطهم اعترافها المعنوي برمزية الخلافة وحفاظها على ما أسموه بيضة الإسلام، ثم حماية الحدود والثغور. كما أنهم حرصوا في الوقت نفسه على إقامة خط تمييز واضح بين مفهومي المصلحة السياسية والمصلحة الشرعية، بما من شأنه أن يعطيهم الدور الرئيس في تأويل المصالح والمفاسد، وتحديد ما هو شرعي منها مما هو غير شرعي، بدل تركها لرهانات السلاطين والأمراء.

وهنا يجب التنبيه على أن الطوباويات السياسية ليست دائماً أحلاماً أو أوهاماً عديمة الجدوى بقدر ما هي فاعلة على الأرض ومؤثرة في أحوال الاجتماع. فمن ينكر مثلاً أن الثورة الفرنسية كانت منتج الأفكار الملهمة التي صاغها فلاسفة ومفكرو الثورة بقدر ما كانت منتج تطلعاتهم وطوباوياتهم الكبرى التي حركت الكتل الجماهيرية الواسعة. ومن يقول مثلاً إن «طوبى» الأمة الموحدة عند الجرمان كانت من بين العوامل المحفزة لحركتهم التاريخية الوحدوية التي كتب لها التحقق لاحقاً على يدي بيسمارك في القرن التاسع عشر.

* أما إذا تحدثنا اليوم عن الواقع الراهن للبلاد الإسلامية، خصوصاً في مراكزها الأساسية، فمما لا شك فيه أنها تعرضت إلى حركة تحديث وعلمنة واسعة، وإن كانت متفاوتة التأثير والانتشار من قطر إلى آخر، ومن قطاع اجتماعي إلى غيره. غير أنه من التبسيط

المخل قراءة واقع العلمنة في المنطقة من خلال مشهد الدولة وأجهزتها الرسمية التي لا تقدم صورة كاشفة عن واقع الدين أو العلمنة على السواء. ففي بلد مثل تركيا، حيث تنحو الدولة منحى علمانياً جذرياً، يبدو المجتمع شديد الميل إلى التوجهات الإسلامية، في حين أنه في بلد مثل إيران، حيث تقوم الدولة على أسس إسلامية شيعية صارمة، تنجذب قطاعات واسعة نحو التوجهات العلمانية كشكل من أشكال الاحتجاج الصامت على ما تعدّه استبداداً دينياً شيعياً. وهذا ما يجعل من التعسف قراءة المشهد الثقافي والديني من خلال توجهات الدولة وأجهزتها الرسمية، أو من خلال نافذة النخب الفكرية والسياسية الضيقة. ولعله لهذا السبب يبدو من المبالغة الحديث عن حركة علمنة بأتم معنى الكلمة في الرقعة العربية الإسلامية. فإذا استثنينا تركيا التي تبنت علمانية صارمة على شاكلة يعاقبة الثورة الفرنسية، ونصت على ذلك رسمياً في دستورها، ثم الحالة التونسية نسبياً التي نهجت فيها الدولة منهجاً علمانياً جذرياً، دون أن تنص على ذلك دستورياً، فإن حركة العلمنة في معظم البلاد العربية والإسلامية تبدو ضامرة الحضور متخفية التعبير بما في ذلك مصر، أهم المراكز السياسية العربية التي يمكن أن تقاس على ضوئها حركة الأفكار واتجاهاتها المستقبلية في عموم المنطقة العربية. بل إن بعض الأقطار العربية والإسلامية التي تبنت خيارات علمانية راديكالية كما هو حال تونس وسوريا وتركيا تواجهها اليوم صعوبات هائلة، وتقابل بحركة ممانعة ثقافية وسياسية منبعثة من البنى التحتية للمجتمع، مما يضطرها في كثير من الأحيان إلى اللجوء إلى المناورة والمخاتلة في التعبير عن توجهاتها العلمانية، وإلى الاستعمال الذرائعي للشرعية

الدينية، ناهيك عن اشتداد عود التيارات الإسلامية في الرقعة العربية والإسلامية كأهم تيارات المعارضة السياسية. فمنع المرأة المسلمة في بلد مثل تركيا مثلاً من ارتداء الحجاب بنص القانون، سواء في مؤسسات التعليم أم المؤسسات الرسمية، لم يحل دون إقدام عدد واسع من النساء التركيات على التحجب، بما عمق التناقض بين تشريعات قانونية بالغة الصرامة في العلمانية وواقع اجتماعي يتجه نحو التدين يوماً بعد يوم. أما إذا نظرنا إلى حركة العلمنة سواء من جهة القوى الاجتماعية والسياسية الحاملة لها، أم من جهة التعبيرات المؤسسية، فإننا نتبين إلى أي حد تبدو هذه الحركة في حالة تراجع وانكماش، ولا سيما بين القطاعات الاجتماعية المثقفة والحديثة.

هناك ظاهرتان تطبعان كُلاً من التجربة الإيرانية والتركية جديرتان بالرصد والمتابعة من لدن الباحثين والمراقبين للشأن الإسلامي:

أولاً: الصعوبات الكبيرة التي تواجهها عملية الأسلمة الفوقية عبر استخدام أدوات الدولة لفرض خيارات ثقافية وأنماط حياة وأذواق محددة، على نحو ما تبرزه التجربة الإسلامية في إيران. فقد قوبلت - وما زالت تقابل - عملية الأسلمة الصارمة التي تبنتها إيران بعد الثورة الإسلامية سنة 1979 بنوع من التململ الخفي والمعلن بين قطاعات اجتماعية ليست بالقليلة، وخصوصاً بين المثقفين وفئات الشباب والنسوة الأكثر انجذاباً لمظاهر الحياة الغربية. ومن المعلوم أن هذه الحالة يتداخل فيها «التمرد» الثقافي بالمعارضة السياسية لنظام الحكم الإسلامي، حيث غدا مألوفاً التعبير عن الغضب السياسي أو الضيق من سياسات الحكم باللجوء إلى أنماط من اللباس والفنون الغربية

باعتبارها شكلاً من أشكال التمرد على إيديولوجيا الأسلمة التي تنهجها الدولة الإيرانية .

وعند التحقيق الدقيق في هذه الظاهرة، يتبين أنه من العسير على بلد مثل إيران التي شهدت تجربة تحديث واسعة النطاق على امتداد القرنين المنصرمين، تمثل ميراثها الإسلامي الشيعي بمعزل عن التغييرات التي فرضتها هذه التجربة، وما رافقها من رجات عنيفة لبنى الاجتماع والسياسة، ومن تحول في طرائق التفكير وأساليب الحياة[1]. ولعل أهم ما تكشف عنه التجربة الإيرانية هو أن كثيراً من مظاهر الحداثة الغربية «الناعمة» و«المعولمة» أضحت لها جاذبية معينة لدى فئات اجتماعية واسعة بما لا يمكن نكرانها أو نقضها. ومن الممكن هنا أن تنجح محاولة تكييف هذه المظاهر وإعادة استيعابها في وعاء حركة الأسلمة، ولكن يبدو أن محاولات تجاهلها تماماً أو محاولات شطبها أو التخلص منها لن تصمد كثيراً. بل لا يمكننا فهم حركة «الأسلمة» التي تشهدها المجتمعات الإسلامية، وصعود التيارات الإسلامية بمعزل عن مسار التحديث بإخفاقاته ونجاحه، وبكوارثه ومكاسبه في الوقت نفسه.

ثانياً: على الجهة المقابلة، نشهد حركة تمرد صامت ومعلن ضد الأنموذج العلماني الجذري في تركيا، حيث تتجه قطاعات شعبية واسعة من الأتراك نحو مظاهر التعبير الإسلامي المصنفة في دائرة المحرم من قبل الدولة العلمانية. ففي الوقت الذي تنهج الدولة التركية

(1) Stephanie Cronin, The Making of Modern Iran, State and Society under Riza Shah, 1921-1941(London Routledge Curzon,2003).

علمانية بالغة الصرامة والتدخلية، يشهد المجتمع التركي حركة أسلمة تحتية واسعة النطاق، شملت فئات اجتماعية واسعة، وغطت مساحات عريضة من الحياة التركية. ولعل أهم الدروس المستخلصة من التجربة التركية هو استحالة التخلص من الميراث الإسلامي، والماضي العثماني المديد، على الرغم من صدمات «القطع» العنيفة التي انتهجتها النخبة السياسية العلمانية. فقد ظلت أسئلة الهوية والانتماء، تسكن الأتراك وتحرك نخبهم الفكرية والسياسية على امتداد الثمانية عقود من عمر الدولة الأتاتوركية[1]. وهنا يمكن القول إن المعطى الإسلامي ربما من الممكن تهميشه أو تكييفه لبعض الوقت، ولكن عملية التخلص منه تكاد تبلغ درجة المستحيل.

أما اليوم فليس من المعلوم على وجه الدقة إلى أين ستنتهي تجربة التجاذب بين مؤسسة الجيش الذي يعتبر نفسه الحارس الأمين للميراث العلماني الأتاتوركي، وحركة الأسلمة النشطة التي يشهدها المجتمع التركي، وما إذا كانت ستنتهي هذه التجربة إلى ضرب من التسوية تؤدي إلى تحرير الحقلين الديني والسياسي من سيطرة الدولة العلمانية ودفعها نحو ضرب من «الحيادية» السياسية، وتوسيع مجال الحرية والمشاركة السياسية، أم سيخرج الجيش من تكناته مجدداً في محاولة لإيقاف هذا المسار وإرجاع عقارب الساعة إلى الخلف. ولكن ما يمكن استخلاصه من خلال تأمل التجربتين الإيرانية والتركية هو أن استخدام الدولة سواء باتجاه الأسلمة أم العلمنة يثير كثيراً من

(1) Soner Cagaptay, Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey (London Routledge Studies in Middle Eastern History, Routledge, 2005).

المشاكل والتعب للإسلاميين والعلمانيين على السواء. والواضح هنا أن مشروع العلمنة أو الأسلمة يكون عنفياً بل تسلطياً حينما يستخدم أدوات الدولة الإكراهية، أو حينما يكون فوقياً ومفاصلاً لحاجات الناس ومطالبهم العامة.

* من المؤكد أن العالم العربي الإسلامي ليس معزولاً عن تأثيرات الخارج المهيمن من ناحية الجيوش والاقتصاد ووسائل الثقافة والإعلام، مما يجعل من التأثيرات «التغريبية» والعلمانية معطى لا يمكن تجاهله أو نكرانه. بيد أننا إذا أمعنا النظر في عموم المشهد الثقافي يبدو أن الرقعة الإسلامية قد احتفظت بقدر من الاستقلال على مستوى منظوماتها الرمزية والقيمية، مما يجعل من المبالغة والتعسف القول بأن العلمانية قد فرضت نفسها كخيار واقع، أو أنها ستكون خياراً مستقبلياً ضرورياً للمنطقة.

ليس من اليسير القول إن الرقعة الإسلامية قد بقيت بمنأى عن تأثيرات العلمنة وحركة التحديث التي فرضت نفسها خلال القرنين الأخيرين على الأقل، إلا أنه من الصعب في الوقت نفسه القول بأنها تسير في اتجاه تراكمي وتصاعدي نحو العلمنة على نحو ما يشيع ذلك عدد غير قليل من الكتاب العرب. ولعل من أهم الظواهر التي تستحق الدراسة والمتابعة في هذه المنطقة عدم التساوق بين التحديث والعلمنة، أو انفكاك العلاقة التلازمية المزعومة بين التحديث والعلمنة، وهي الظاهرة التي انتبه لها الباحث الإنجليزي إرنست جلنر. فمما يذكره جلنر أن حركة العلمنة، وإن فرضت نفسها في معظم مناحي المعمورة الكونية، بما في ذلك داخل الفضاءات

الجغرافية والدينية الكبرى، كاليهودية والمسيحية والهندوسية والكونفشيوسية، إلا أن عالم الإسلام يمثل استثناء من القاعدة العامة.

من الجائز ألا يتم الاتفاق حول نطاق هذا التيار (العلمنة)، ومدى تجانسه أوحتميته، كما من المؤكد أن حركة العلمنة أخذت صوراً متباينة إلى حد بعيد، ولكن من المعقول جداً القول بأن ظاهرة العلمنة تعد ظاهرة حقيقية بما لا يمكن نكرانه، بيد أن ثمة استثناء حقيقياً وجلياً ودرامياً في الوقت ذاته لا يمكن تجاهله: إنه الإسلام. فالإسلام يبدو اليوم قوياً كما كان شأنه قبل قرن من الزمن، وربما هو اليوم أقوى مما كان عليه[1]. وبغض النظر عن قراءة جلنر لهذه الظاهرة وأسبابها الدفينة التي لا تخلو من بعض مناحي التعسف والتبسيط في بعض الوجوه، إلا أنها مع ذلك تظل صحيحة من جهة التشخيص الموضوعي على الأقل[2]. فلا أحد من ذوي الدراية والمتابعة الدقيقة لأوضاع المنطقة العربية والإسلامية الواسعة يمكنه القول إن تيار العلمنة في حالة صعود مطّرد، أو إنه يجتذب إليه اليوم قطاعات اجتماعية واسعة.

---

(1) Ernest Gellner, Post-Modernism, Reason and Religion, (London, Routldge, 1992), 6.

(2) من المعلوم هنا أن جلنر يعتبر أن ممانعة الإسلام لحركة العلمنة تعود إلى طابعه الوثوقي والصلب بحكم استناده إلى سلطة النص وما أسماه ميراث «الإسلام الأعلى»، أي اسلام الفقهاء والعلماء تمييزاً من الإسلام الشعبي والصوفي، ولذلك لا يجد جلنر حرجاً في إقامة مقابلة عميقة بين نموذج المجتمع المدني ونموذج «الأمة».

ومن المفارقات العجيبة هنا أن أكثر البلاد العربية تحديثاً، كالعراق ومصر والجزائر وسورية وتونس، تبدو أكثر ممانعة للتوجهات العلمانية، كما أن القطاعات الاجتماعية الحديثة والمثقفة تبدو أشد ارتباطاً بالإحيائية الإسلامية من القطاعات التقليدية، وربما يعود ذلك إلى كون الفئات المثقفة والحديثة التي ضعفت روابطها التقليدية والريفية، تبدو منجذبة أكثر لخطاب الإحيائية الإسلامية الأقرب إلى الفضاءات الحضرية والثقافة العالمة.

كان للحركة الإصلاحية الحديثة منذ أواسط القرن التاسع عشر دور مشهود في تفعيل الإسلام وتنشيط مؤسساته الحيوية، فقد تمكنت حركة الإصلاح الإسلامي بأقدار مهمة من إعادة صياغة الحقل الثقافي الإسلامي وجعله أكثر استجابة لمتطلبات الأزمنة الحديثة، وفتح جسور التواصل بين الإسلام والعصر الحديث، كما تمكنت الإصلاحية الإسلامية من صياغة خطاب إسلامي حديث، وعملت على نقل فاعلية الإسلام من الهياكل «التقليدية» إلى المؤسسات الاجتماعية والتعليمية الحديثة، ومن ثم أصبح من الممكن الخروج من دائرة الروابط التقليدية الموروثة، مثل رابطة القبيلة والطائفة والمذهب لمصلحة الانتماء الحديث، والانتقال من نمط الانتاج التقليدي إلى النمط الحديث، والتحول من عالم الريف والبادية إلى المدينة المفتوحة، دون أن يكون ذلك مشفوعاً بالضرورة بانتقال نحو ثقافة العلمنة أو القطع مع التصورات والمسلكيات الدينية على نحو ما تدعي نظريات العلمنة غالباً[1]. فقد جنبت الحركة الإصلاحية

---

(1) لمزيد من التفصيل حول تأثير حركة الإصلاح الحديثة في العالم الإسلامي يمكن العودة إلى الكاتب الأمريكي من أصل باكستاني فضل الرحمن =

المجتمعات الإسلامية دوامة الاختيار المرير والصعب بين موروث ديني خرافي وتقليدي وبين حداثة علمانية على نحو ما كان عليه الأمر في التجربة الروسية، ثم في تجارب التحديث الآسيوية لاحقاً[1]. وهذا ما يؤشر على إمكانية فك العلاقة المزعومة بين الحداثة العلمانية وبين التحديث والعلمنة في واقع المجتمعات الإسلامية[2].

من الواضح أن مشروع التحديث يتقدم بوتائر متزايدة ومتفاوتة في العالم الإسلامي ولكن دون أن يوازيه تقدم ملموس على مستوى حركة العلمنة، الأمر الذي يبين أن القاعدة الأقرب في التعبير عن واقع الاجتماع العربي الإسلامي خلافاً لما تدعيه نظريات العلمنة ما يمكن تسميته بمتتالية التراجع العلماني وليس التصاعد العلماني. ولا ريب أن موجة العلمنة التي شهدت نوعاً من الصعود منذ بدايات القرن الماضي تتجه اليوم نحو مزيد من الضمور والانكماش، وخصوصاً في أوساط المثقفين والقطاعات الشبابية الحديثة. ولعل هذا ما يفسر حرص بعض القوى العلمانية الجذرية على الاستنجاد بأدوات الدولة للتعويض عن انكماش قاعدتها الاجتماعية في محاولة لفرض نمط من العلمنة الفوقية والقسرية عبر المؤسسات الرسمية. وهذا ما يجعلنا نرجح القول بأن مستقبل الاستقطاب في العالم الإسلامي في المراحل القادمة لن يكون بين معسكر العلمنة ومعسكر الأسلمة، ولكن بين

= Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transfprmation of an Intellectual Tradition, 64-6.

(1) Gellner.

(2) See, Rafik Abdessalem Bouchlaka, Are non Secular Modernities Possible?, Encounters, 101:1-02 (2004).

خيارات مختلفة ضمن التوجهات الإسلامية، وذلك بالنظر إلى ضعف حركة العلمنة وهشاشة القوى الاجتماعية الحاملة لها، إلى جانب اتساع حركة «الأسلمة» وتنوع تياراتها، واختلاف أولوياتها .

* يرى القطاع الأوسع من الباحثين والأكاديميين، فضلاً عن الإعلاميين والسياسيين الغربيين، في ظاهرة «الأسلمة» ضرباً من الفشل والإخفاق الذي يطبع عالم الإسلام اليوم، بسبب ما يعدّونه ممانعة العرب والمسلمين لتقبل القيم الحداثية العلمانية الموصوفة بالكونية. وقد طفت هذه التفسيرات على أعمدة الصحف والمجلات وشاشات الفضائيات، ولا سيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر[1]. فقد أضحى أمراً شائعاً الحديث عن الإخفاق الإسلامي، وحينما يتحدث الغربيون اليوم عن إصلاح الإسلام أو تحديثه فهم لا يقصدون بذلك في الغالب سوى التخلص مما يعدّونه معيقات داخلية ومكينة في الإسلام ومجتمعات المسلمين تحول دون تقبلهم لقيم الحداثة والعلمنة، ومن ثم تغذية تيارات الإرهاب والعنف التي تهز عرى الاستقرار العالمي[2]. ولكن ما تتجاهله هذه القراءات، سواء لجهل أم لعمى أيديولوجي، هو كون التوجهات العلمانية تلقى نوعاً من المقاومة والممانعة من أكثر القطاعات تعلماً وتحديثاً، وليس من قبل القطاعات الأمية أو «التقليدية»، أي من قبل القطاعات المفترض فيها أن تكون طليعة القاطرة في غرس الثقافة الدهرية العلمانية، كما

---

(1) Natana J. Delong-Bas, Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad (Oxford, Oxford Press, 2004).

(2) The Great Divide: The failure of Islam and the Triumph of the West, Regina Orthodox Press 2004).

أن ما يتم تجاهله هو كون الطرح العلماني المراد جلبه إلى المنطقة ليس وافداً جديداً وغير مسبوق، فقد سبق للفئات الحديثة في قلب الحواضر الإسلامية في القاهرة وبغداد ودمشق واستمبول وتونس وغيرها أن تعلقت بالأنموذج الاجتماعي والثقافي الغربي، وكان كثير منها يرى في ذلك طوق النجاة مما يتخبط فيه العالم الإسلامي من عطالة حضارية وتخلف اقتصادي، ولكنها اكتشفت فيما بعد، وفي أجواء التوسعات العسكرية ونفاق الغرب وأنانيته، خطأ المراهنة على مثل هذا الخيار، فكان من نتائج ذلك انجذاب الأجيال اللاحقة نحو تجديد صلتها بمنابعها الثقافية وجذورها التاريخية.

وإذا تجاوزنا التعبيرات الإسلامية العنفية الصاخبة التي تسلط عليها الأضواء أكثر من غيرها، والتي هي في الحقيقة انعكاس للأزمة وتعميق لها أكثر مما هي تلمس لسبل الحل والعلاج، فإن الظاهرة التي لا تخطئها العين هي ما تشهده الرقعة الإسلامية الواسعة من فوران ثقافي وسياسي، وهي حالة من دون شك ستترك بصماتها لعقود قادمة في مجمل الخارطة الإسلامية الواسعة. ولا نعلم على وجه الدقة ما إذا كانت هذه الحالة ستؤدي إلى انجاز تحولات عميقة تطال بنى الثقافة ومؤسسات الاجتماع، أم أنها مجرد حركة احتجاج عابر سيخفت بريقها ويهدأ أوارها فيما بعد.

* لا شك أن صعود الحركات الإسلامية سواء كأحزاب مشاركة في الحياة السياسية بصورة رسمية أم غير رسمية، تعد من بين العلامات الدالة على اتساع حركة «الأسلمة» في البلاد العربية والإسلامية، كما تؤشر على وجود مناخات عموماً مستقبلة للشعار

الإسلامي. وربما يعود هذا الأمر إلى وجود لغة سياسية مشتركة بين الإسلاميين والقطاعات الشعبية الواسعة، فضلاً عن قدرة الإسلاميين على التعبير عن حاجات ومطالب القوى الشعبية، وحملهم لواء قضايا مصيرية كبرى، وعلى رأسها قضية فلسطين وتحرير الأوطان، ومواجهة الهيمنة الدولية . بيد أن هذه الحركات تظل منطبعة في نهاية المطاف بميراث دولة ما بعد «الاستقلال»، ومجمل الأوضاع السياسية والثقافية العامة التي تشتغل ضمنها، مهما صاحبها من تمرد ورفض للأوضاع القائمة. فقد فرضت حقائق الدولة «الوطنية» نفسها على الإسلاميين وغيرهم ووجهت أجندتهم السياسية، مثلما فرضت أجندتها وإكراهاتها قبل ذلك على التيار العروبي القومي على الرغم من مطامحه الوحدوية.

ولعل الظاهرة الجديرة بالمتابعة والرصد من قبل الباحثين والمراقبين للشأن الإسلامي عموماً، ظاهرة الانخراط المتزايد للتيارات الإسلامية في الأجندة المحلية القطرية، فضلاً عن تزايد المنازع البراجماتية لدى رجالاتها، وهي نزعة تغلّب مبدأ النجاعة السياسية ومصلحة الحزب أو الدولة على أي اعتبار آخر. ففي الحالة التي اشتغل فيها الإسلاميون كأحزاب سياسية معترف بها قانوناً أو واقعاً، كانوا يتحركون في الغالب على خلفية ترسيخ مكاسبهم السياسية داخل حدود دولهم القطرية أو في الحد الأدنى الحفاظ عليها أولاً وقبل كل شيء، وفي الحالات التي وصلوا فيها إلى الحكم طفا عندهم منطق الدولة على اعتبارات الأيديولوجيا والعقيدة.

وعلى الرغم من أن مقولة الأمة الإسلامية أو مطلب الوحدة

الإسلامية لم يختفيا من الخطاب السياسي للإسلاميين إلا أنهما يشهدان نوعاً من التراجع الصامت لمصلحة الأجندة «الوطنية» المحلية على حساب الأممية الإسلامية. ففي الحالة الجزائرية مثلاً كان يتحرك قادة مجتمع السلم على خلفية حماية الدولة الجزائرية من السقوط في أيدي الجماعات الإسلامية المسلحة منذ بداية الانقلاب على المسار الانتخابي سنة 1992، وكل ما يهمهم التمايز عن غرمائهم في الجبهة الإسلامية للإنقاذ مع ضمان بعض الحقائب الوزارية في حكومة «المشاركة». أما الإسلاميون المغاربة المنتظمون في حزب العدالة والتنمية فهم يبدون ميلاً متزايداً نحو الأجندة الوطنية المحلية، مع سعي حثيث نحو الاندراج الهادئ ضمن النظام الملكي على أمل أن يسمح لهم بتسلم «إدارة الحكم» تحت مظلة النظام الملكي، وهم أكثر من ذلك حريصون جداً على تأكيد طابعهم المغربي الخالص. وقد بينت الحالة السودانية أن الإسلاميين حينما تشتد عليهم ضغوط الخارج يرجحون في نهاية المطاف مطالب الدولة على حساب الحزب والزعيم المؤسس والجماعة.

صحيح أن عمليات المواءمة والتسويات السياسية التي تجريها التيارات الإسلامية على أرض الواقع تنبني في الغالب على مبدأ الضرورة السياسية سواء تلك التي فرضتها دولة الانقسام أم ميزان قوى دولي قاهر، ولكن كلنا يعلم أن جل التحولات السياسية غالباً ما تصنعها أوضاع الضرورة القاسية أكثر مما تحكمها الخيارات الطوعية للأفراد والجماعات. كما أننا نعلم في الوقت نفسه أن كثيراً من التحولات التي تجري على الأرض لا تواكبها أو تعبر عنها ضرورة «نظرية» واضحة وجلية على صعيد الخطاب، ومن ثم ليس من المنتظر

أن يعبر الإسلاميون عن حركتهم السياسية البراجماتية وحتى عن توجهاتهم القطرية المتزايدة بخطاب سياسي مواكب أو مسوغ لممارستهم السياسية الجارية على الأرض.

ربما يحتاج المرء إلى بعض الوقت حتى يطلق حكماً دقيقاً على ظاهرة «الإسلام السياسي»، وما إذا كانت ستفضي إلى تغيير الخارطة الثقافية والسياسية في العالم العربي والإسلامي أم أنه سيتم تطويعها في نهاية المطاف بقوة الاستدراج والقمع. كما أننا لا نستطيع أن نطلق حكماً قاطعاً على ظاهرة التكيف التي تنتهجها الحركات الإسلامية، وما إذا كانت تنازلات ظرفية أملتها عليهم موازين قوى ضاغطة، أم أن ما هو تكتيكي وظرفي سيتحول بعامل الوقت إلى استراتيجي.

ولكن ما هو مؤكد هو أن تركيز اهتمام الإسلاميين على الدولة والمشغل السياسي، فضلاً عن الضغوط الهائلة التي يفرضها نظام دولي بالغ التعقيد والشراسة، كلها تدفع دفعاً باتجاه تغليب المصالح الظرفية على الاعتبارات الاستراتيجية، وربما تدفع نحو ضرب من العلمنة الخفية وغير الواعية التي تتخلق تحت غطاء الشعارات الإسلامية.

تحرير مواطن الخلاف

إن من ينعم النظر في جوهر الاختلاف بين الإسلام والعلمانية يرى أنه لا يعود إلى ما تنادي به العلمانيات من ادعاءات ومطالب سياسية أو اجتماعية كالديمقراطية والتسامح وقبول التعدد، بقدر ما يتعلق بالأسس الأخلاقية والفلسفية التي يقوم عليها كل منهما. فبينما تستند العلمانية إلى تصور دهري محايث، وترى في العالم المادي والدنيوي مصدراً مطلقاً للقيمة والمعنى، فإن الإسلام والديانات التوحيدية عموماً تشدد على فكرة الخلق والتجاوز باعتبارها مصدراً للقيمة والمعنى. فالعلمانية، كما يقول مارسيل جوشي، أحد أهم منظريها الفرنسيين، لا تعني ضرورة التخلي عن الدين أو العقائد الدينية عموماً، بقدر ما تعني في بعد من أبعادها الأساسية «الخروج عن الدين»، بمعنى إعادة تأسيس وضع الدين ضمن نظام «المحايثة» الدنيوية بدل الاستناد إلى فكرة التعالي أو التجاوز، وإعادة بناء النظام الاجتماعي العام على ضوء المبادئ الدنيوية بدل الاستناد إلى المرجعيات الدينية والروحية[1].

وإذا ما فهمت العلمانية على هذا النحو، أي بمعنى المراهنة على إحلال القيم الدنيوية الوضعية، بديلاً من فكرة التعالي الديني، على نحو ما تبشر بذلك نظريات العلمنة غالباً، فهنا تبدو صعوبة التعايش أو التواؤم بين الطرفين، لأن الإسلام يجعل من قيمة التعالي والتوحيد

---

(1) Marcel Gauchet, La religion dans la dÕmocratie: Parcours de la laïcité, (Paris,Gallimard 1998), 14-15

المنزه، مسألة مركزية، سواء في بنيان التصورات والوعي العام، أم في مجال الاجتماع الإسلامي. إن فكرة التوحيد تتعارض في جوهرها مع فلسفة العلمنة التي تراهن على إحلال التصوات الوضعية والمادية للكون والوضع الإنساني محل فكرة الخلق والعناية الإلهية.

أما إذا قصد بالعلمانية هنا الإشارة إلى الشؤون الدنيوية والنشاط الإنساني في هذه الحياة الدنيا دون إضافة قيمة معيارية أخرى للكلمة، فهذا ليس موضع اعتراض ولا إشكال، اللهم من ناحية استخدام المصطلح. فالإسلام في جوهره دين دنيوي (وإن كان لا يفصل الدنيوي عن الأخروي والزمني عن الروحي) يسعى إلى تجسيد رسالته في هذا العالم، وبأدوات هذا العالم أيضاً، بدل الركون إلى نظرية في الخلاص الأخروي، أو إلى نزعة باطنية زهدية منعزلة عن حركة العالم ومشاغل البشر. وما يميز الإسلام من بقية الديانات الكبرى، بما في ذلك الديانات التوحيدية السابقة، هو هذا الترابط الوثيق بين الديني والدنيوي، خلافاً للأديان السابقة التي لم يكن هذا الانتقاء في أصل كينونتها الذاتية، وإنما نتيجة ظروف وملابسات تاريخية معينة. فالمسيحية، مثلاً، ولدت مسكونة بوجهة خلاصية تنأى عن الشأن السياسي الدنيوي، وذلك بسبب ظروف نشأتِها تحت نفوذ الدولة الرومانية التي كانت معادية لدعوة المسيح عليه السلام. أما اليهودية، فقد جعلت من فكرة الربوبية خادماً للشعب المختار وضامناً لرفعته على بقية خلق الله، ولم يكن لها اهتمام يذكر بشؤون العالم ضمن امتداداته الفسيحة وهموم البشرية الواسعة أما الإسلام، فدين يقترن فيه سلطان الحق بسلطان القوة، وليس مجرد مواعظ روحية أو تبتلات

زهدية أو تأملات علوية، مفاصلة لعالم البشر وشؤون العالم وما يحكمه من صراعات وتناقضات. وخلافاً للقراءة الهيجلية التي تجعل من المسيحية الزهدية قمة الديانات أو «دين الأديان»[1]، ففي الإسلام فقط كان التركيب المنسجم والمتوازن بين الدين ومشاغل الدنيا، أو بين العالم الدنيوي والعالم الأخروي، بحيث غدا الجانب الزمني والتاريخي بعداً مكيناً في الحقيقة الدينية ذاتها. في الإسلام فقط اكتسب الوعي الديني بنفسه ضرباً من الروحانية الدنيوية أو الدنيوية المتعالية، أي الروحانية الفاعلة في هذا العالم، وبوسائل هذا العالم على نحو ما أبرزه بصورة بديعة فيلسوف الإسلام الكبير محمد إقبال، ولم يكن مجرد جسر للخلاص والعبور نحو العالم الأخر ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

ومن المعلوم أن الاعتراض على العلمانية من جهة نزعاتها الدهرية المادية لا يخص المسلمين وحدهم، بل تشاركهم فيه تيارات واتجاهات كثيرة في العالم تنبهت إلى مخاطر النظرة المادية النفعية إلى الكون والعلاقات الإنسانية، فكان أن نادت بضرورة استشعار المسؤولية الأخلاقية، سواء في مجال الاقتصاد والعلاقة الإنسانية، أم في مجال العلاقة بالكوكب والطبيعة. ولئن كان لبعض هذه التيارات خلفية دينية واضحة، كما هو شأن الكنائس والتيارات المحافظة، فإن منها ما ليس له بالضرورة علاقة بالتوجهات الدينية، كما هو شأن

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III: The Consummate Religion (California, University of California Press, 1998)

(2) سورة الأنعام، الآية 162.

القوى المنادية بالمحافظة على البيئة والحركات المناهضة للعولمة. وما ذاك إلا لأن هذه القوى أدركت مخاطر النزعات المادية والعدمية على حياة الأفراد ونسيج المجتمعات، كما أدركت دور المعاني الأخلاقية والروحية في تغذية الحس المدني والأخلاقي لدى الإنسان وفي إقامة حياة سياسية واجتماعية متوازنة عبر التخفيف من نوازع الأنانية الفردية، وتقوية الإحساس بالغيرية، ولا سيما في ظل طغيان قيم السوق والذرائعية الرأسمالية المعولمة. إن الأخلاق السياسية التي تستمد جذورها من الموجهات الدينية والروحية لها دور أساسي ومهم، سواء في تخفيف نوازع العنف أم في تجذير قيم الجماعة والمشاركة في الشأن العام، ولذلك لم يكن محض مصادفة أن اقترنت نشأة الإسلام بقيام الدولة والمجتمع المنظم في تاريخ العرب، وذلك بالنظر إلى التحولات الهائلة التي أحدثها الإسلام في مجال القيم والثقافة السياسية للعرب من خلال تركيز مفاهيم الولاء والجماعة والرباط العام على أنقاض ما كان طاغياً على مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام من قيم الفردية الجامحة والقبيلة الجائرة، على نحو ما أبرزه ابن خلدون في مقدمته إبرازاً مفصلاً. كما أنه لم يكن غريباً أن تقترن دعوات كثير من الغربيين بإحياء ما يسمونه بالقيم المدنية ومواجهة مخاطر النزعات العدمية والإلحادية الجامحة على قطاعات الشباب بإعادة الاعتبار للقيم الدينية في برامج الثقافة والتعليم، وذلك بالنظر إلى الترابط الوثيق بين الجانبين.

إن أساس الخلاف بين الإسلام والعلمانية لا يعود إلى كونه يراهن على إقامة سلطة سياسية إطلاقية تتأسس على الادعاءات الغيبية

النافية لدَور البشر، مقابل علمانية تراهن على إقامة سلطة زمنية نسبية على نحو ما يدعي الكثير من العلمانيين، بل إن أساس المشكل يكمن في التأسيس النظري لكل منهما، وتحديداً دور المبادئ الدينية في توجيه الحياة الخاصة والعامة، وهكذا يمكن أن تشتغل كثير من الآليات السياسية التي تدعي العلمانيات تمثيلها واحتكارها ضمن أرضية أخلاقية دينية، ربما بصورة أفضل من تأسيسها على أرضية علمانية دهرية، بما في ذلك قضايا مثل التسامح الديني والديمقراطية، وما شابه ذلك. ومن المعلوم أن العلمانية تراهن على إقامة خط التمايز بين الدين والدولة، وفي بعض الحالات الفصل بين حقلي السياسة والدين، إلا أنها تظل أوسع مدى من ذلك سواء من حيث هي نظرية أم من حيث هي حركة تاريخية. فعملية فصل الديني عن السياسي التي تنادي بها العلمانيات عموماً ليست إلا جزءاً لا يتجزأ من علمنة حقول أخرى كثيرة تراهن على إدخالها حركة العلمنة بما في ذلك حقول الاقتصاد والثقافة العامة والتشريع، إلى جانب مجالات التعبير الجمالي والفني. فالرهان العلماني يتجاوز في نهاية المطاف الجانب الحصري الذي يخص علاقة الدولة بالجهاز الديني ليطال مجالات أوسع وأشمل.

لعله من المهم، هنا لفت الانتباه إلى أن كثيراً من المماحكات الفكرية والصراعات السياسية والأيديولوجية في العالم العربي والإسلامي عموماً تتأسس على مطالب نظرية مجردة لا علاقة لها بأرض الواقع ومشكلاته، من ذلك مثلاً تصوير المشكلة عندنا وكأنها تتلخص في سيطرة الدين والمعممين على شؤون الحكم وعالم السياسة، بينما واقع الحال يشهد على تسلط الدولة على الدين

ومؤسسات المجتمع، والاستيلاء على مقدراته الرمزية والمادية، بما يجعل المطلب الأقرب للمنطق والواقع، ولا سيما في البلاد التي أتت تجربة التحديث الأهوج على مؤسساتها المادية الرمزية، مطلب تحرير الدين من قبضة الدولة، وليس تحرير الدولة من الدين. فالدولة متحررة بالأصالة من كل شيء عدا قيمها ومصالحها الخاصة، وليس ثمة دين حصري ومؤسسي يحصي أنفاسها ويحول دون إطلاق حركتها، بل الدولة هي الكابحة لحركة المجتمع والمتسلطة على مقدراته ومؤسساته العامة.

أما إذا تجاوزنا مسألة الاستخدام اللغوي لكلمة علمانية وما تثيره من إشكال ولبس فإن مطلب استقلالية الدين عن الدولة يظل مطلوباً مشروعاً في العالم العربي والإسلامي، وخصوصاً بالنظر إلى ما أتاحته، وتتيحه، تجربة التحديث من إمكانيات ضبط وسيطرة هائلة بيد الدولة بصورة غير مسبوقة. فالموقع الطبيعي للدين هو أن يكون جزءاً مكيناً من حركة المجتمع الأهلي وقواه الفاعلة بدل أن يكون جزءاً من بيروقراطية الدولة، أو مجرد قسم ملحق بالجهاز التنفيذي والوزاري مثلاً. فالدولة مهما كان شكلها ونوعية الشرعية التي تتأسس عليها، إسلامية كانت أم علمانية، أحداثية أم تقليدية، لا يمكن ائتمانها على الدين وادعاء تمثيله أو النطق باسمه، لأن الدولة بطبيعتها تميل إلى الاستيلاء على أسس الشرعية الرمزية والمعنوية بقدر حرصها على الاستحواذ على الثروات المادية، وإذا كان الملك يميل بطبعه إلى الانفراد وطلب المجد كما يحدثنا العلامة ابن خلدون، فأنى له أن يكون حارساً للدين أميناً عليه، يقول ابن خلدون «وإذا تعين له (أي

الحاكم) ذلك ومن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم، ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام»[1].

لعل المعادلة التاريخية التي استقرت عليها الدولة الإسلامية التقليدية، والتي كانت في حقيقة الأمر نتاج حركة معقدة من الصراع والتسويات، هذه المعادلة التي انتهت إلى التزام الدولة بالشريعة كمرجعية عموماً مع تحييدها عن الخيارات الاجتماعية والفكرية، جديرة بالاستفادة والمراكمة عليها.

إنه لأمر مشروع أن تطالب الدولة بالالتزام بالمرجعية الإسلامية وباحترام ثقافة المجتمع العامة، بيد أننا نعلم أن الدولة أياً كانت هويتها الأيديولوجة تكون خطيرة ومدمرة حينما تسوغ لنفسها التدخل في خيارات الأفراد وأنماط حياتهم سواء باسم العلمنة أم الأسلمة. ويزداد هذا الأمر خطورة في عصرنا الحديث الذي باتت تتمتع فيه الدولة بإمكانيات ضبط وقهر بالغة الشراسة.

وأخلص مما تقدم إلى القول بأنه إذا كان لابد من مناقشة مسألة العلمانية، فيجب إدخال هذه الأبعاد ضمن دائرة النقاش والسجال العام، وعدم الاكتفاء بتناول البعد السياسي الذي قد يكون أقل العناصر استشكالاً. وعليه، فثمة ضرورة منهجية وحاجة علمية تقتضي «تفكيك» الادعاءات الشمولية لنظريات العلمنة؛ تلك الادعاءات التي

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق حامد أحمد الطاهر (القاهرة، دار الفجر للتراث، 2004)، 216.

تقدم العلمانية وكأنها وحدة صماء وكتلة متجانسة لا مجال للتمييز بين مفرداتها وعناصرها، ومن ثم إما أن تؤخذ كلها وإما أن ترد كلها. إذ كثيراً ما تقدم العلمانية نفسها وصفة شاملة جامعة ومانعة يتداخل فيها الفلسفي والأخلاقي والسياسي، إلى الحد الذي لا يمكن معه التمييز بين مختلف عناصرها المكونة. وبموجب هذه الرؤية يغدو الاعتراض على أي جانب من جوانب العلمانية رفضاً مطلقاً للحداثة والترشيد العقلاني ولقيم الديمقراطية وكل ما يحسب على مكاسب العصر.

أما إذا تركنا المرجعية العقدية جانباً، فإن بقية العناصر التي تخص العلمانية يمكن النظر إليها بحسب وظيفتها الإجرائية، ولذا من الواجب تجنب عملية الخداع اللغوي التي غالباً ما تختفي وراء كتلة من المفاهيم العامة والملتبسة دون ضبط أو حصر للاستخدام أو القصد، فبدلاً من إدارة مماحكات نظرية مجردة حول قبول العلمانية أو رفضها يستحسن ضبط القضايا وتسمية الأشياء بمسمياتها. من هنا يتوجب تجنب النظرة الكلية التي تقدم العلمانية على أنها وحدة صماء إما أن تؤخذ كلها وإما تترك كلها، وقد كان المفكر المغربي محمد عابد الجابري محقاً حينما دعا إلى تجنب مصطلح علمانية واستبداله بالديمقراطية تجنباً لحالة التضليل والتشويش التي يثيرها المصطلح[1]، فبدلاً من الحديث عن العلمانية ككتلة عموماً وموحدة يستحسن الخوض في قضايا محددة المعالم ورفع مطالب عينية واضحة.

(1) محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: 2005) ص 83-86.

حينما تتحول العلمانية إلى نمط استبدادي

يهدف هذا الفصل إلى دراسة ظاهرة العلمنة السياسية الاجتماعية التي فرضت نفسها على الواقع العربي والإسلامي خلال القرنين الماضيين، ونعني بالعلمنة السياسية على وجه الدقة ظاهرة تشكل الدولة «الحديثة» في العالم الإسلامي بتوجهاتِها الثقافية والسياسية العلمانية، التي تعود بذورها إلى مرحلة التمدد الإمبريالي الغربي الذي عمل على إزاحة المرجعية الإسلامية من مؤسسة الحكم وبنية المجتمع، بالتزامن مع تفكيك الروابط الأهلية لمصلحة أخطبوط الدولة المسماة تجاوزاً بالوطنية الحديثة. على أننا لا نقصد بالحالة الإمبريالية هنا مجرد التوسع العسكري بقوة الجيوش والأساطيل العسكرية، على ما لذلك من أهمية، وإنما جميع أدوات السيطرة السياسية والاقتصادية التي لا تنفصل بدورها عن حركة التمدد الثقافي، أي ظاهرة السيطرة المركبة والمعقدة التي خضع لها العالم الإسلامي على امتداد القرنين الأخيرين خصوصاً، أي منذ رجحان ميزان القوى العسكري والسياسي لمصلحة القوى الغربية الصاعدة. بيد أنه من الضروري التنبيه على أن هذه الحالة لا تنطبق على الخارطة السياسية الإسلامية، أو في الحد الأدنى لا تنطبق عليها بالدرجة نفسها، لأنه من الصعب الحديث عن حركة علمنة بأتم معنى الكلمة في الكثير من البلاد الإسلامية، وإنما هي اختراقات علمانية لا غير، وعليه فإن الأنموذج النظري الذي نهجناه في هذا الفصل لا يغطي

عموم الخارطة العربية أو الإسلامية، ولكنه يصلح لقراءة الأقطار الإسلامية التي شهدت حركة علمنة واسعة النطاق أتت على مختلف مؤسساتها الرمزية والاجتماعية «التقليدية».

وليس غرضنا هنا إثبات العلاقة التلازمية والحتمية بين العلمانية والاستبداد السياسي، بل إن هذه المقاربة أقرب إلى النفي منها إلى الإثبات، أي نفي الاقتران الحتمي والتزاوجي بين العلمنة والدمقرطة على نحو ما هو جار على ألسنة وأقلام كثير من الكتاب الغربيين والعرب على السواء، إذ يخيل إلى كثير من المثقفين والسياسيين العرب أن مرد ما تتخبط فيه المنطقة من أزمات، وعلى رأس ذلك تعثر الانتقال الديمقراطي، إلى غياب العلمنة، أو في الحد الأدنى هشاشة بنيانها وضعف أركانها في هذه المنطقة من العالم[1]. وإنا وإن كنا نلتقي مع هذه الأطروحات من جهة المقدمات إلا أننا نفاصلها من جهة النتائج، بمعنى أنه إذا كان من الصحيح الجلي ضعف حركة العلمنة وتراجع حظوظها في المنطقة العربية والإسلامية بما لا يقبل المراء والمعاندة، فإنه من الصعب التسليم بانتفاء الديمقراطية بغياب العلمانية. ما نريد إثباته في هذه الأطروحة هنا نفي العلاقة الحتمية والتلازمية بين العلمانية ونشأة التسامح السياسي أو قيام النظام المدني الديمقراطي على نحو ما هو شائع. فكما أن حضور الدين في الحياة السياسية لا يعني ضرورة نشأة الاستبداد والتسلط السياسي، فكذلك هو الأمر بالنسبة إلى الحل العلماني، إذ ليس ثمة ما يثبت - واقعاً لا

---

(1) أنظر مثلاً: عادل ضاهر، أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسي (بيروت، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 2001).

ادعاء - أنه توأم ملازم للديمقراطية أو أنه صِنو للسماحة والاعتراف بالغير. وهذه المقاربة تتأسس، كما ذكرنا سابقاً، على ربط مشروع العلمنة في الرقعة الإسلامية بالتوسع الإمبريالي الغربي، ولذلك فإن تحليل آليات المشروع الإمبريالي الغربي وآثاره كفيل بكشف بعض من ملامح مشروع العلمنة في العالم الإسلامي، بحكم أن هذه الظاهرة لا يمكن فصلها عن حركة التوسع الامبريالي وآثارها التي خلفتها في هذه المنطقة من العالم.

كما أننا سنقوم هنا بجهد تنقيبي عن جذور مقولة الاستبداد الشرقي في الأدبيات الغربية عموماً وبيان ما يطبعها من هنات نظرية وما يسكنها من رهانات سياسية، وذلك بالنظر إلى ما مارسته - وما لم تزل تمارسه - هذه المقولة من سلطة توجيهية للخطاب الغربي الباحث عن تأسيس ضرب من التمايز الجوهري بين غرب موصوف بالعقلانية والتحرر مقابل إسلام شرقي غارق في ظلمات الاستبداد السياسي والديني.

الاستبداد في الخطاب اليوناني

تعود البذور الأولى إلى مقولة الاستبداد ضمن الخطاب الفلسفي اليوناني إلى سياق الاستخدام المنزلي أو ما يسمى بالتدبير المنزلي، وعلى الرغم من أن هذه المقولة قد استخدمت في البداية ضمن الحقل المنزلي الخاص إلا أنها ما فتئت فيما بعد، وفي أجواء حروب اليونان مع جيرانهم الفرس أن اكتسبت بعداً سياسياً واضحاً اتسعت استخداماته وعُمّمت دلالته السياسية في العصر الحديث من قبل بعض الكتاب الأوروبيين المحدثين، بدءاً من القرن السادس عشر، ثم

بصورة أوسع في القرن الثامن عشر، في أجواء صعود ملكيات مطلقة مخيفة قامت على أنقاض تفكك الاقطاعيات الكنسية.

تشير كلمة استبداد Despotēs في الخطاب اليوناني إلى نمط محدد من علاقة السيد بالفضاء المنزلي الذي يتولى شؤونه ويشرف على حظوظه، فكلمة مستبد تنطبق أساساً على أب العائلة، كما يقول أرسطو، كما أن سلطته لا تسمى استبدادية من جهة علاقته بأزواجه وأبنائه، بل من جهة عبيده الذين يتولى شأن الرعاية لهم والولاية عليهم. فالعلاقة الاستبدادية، كما يقرر أرسطو، هي في جوهرها بين إنسان حر وإنسان آخر قد حرمته الطبيعة هذه الحرية. والمقصود بالطبيعة في السياق اليوناني عموماً، والخطاب الأرسطي خصوصاً، حالة الضرورة الاجتماعية التي تفرض نمطاً من العلاقات الهرمية تتوزع بموجبها الوظائف والأدوار بين سادة أحرار وعبيد خاضعين، وذلك تناسباً مع نظام الحاجات والملكات الذهنية للأفراد، وقياساً على منوال التراتبية الكونية التي هي بطبيعتها ذات ملمح تفاضلي هرمي[1]. ومن المعلوم هنا أن «نظرية» العبودية في الخطاب اليوناني تتأسس على شروط اجتماعية وسياسية مستقاة بدورها من الأنموذج البيولوجي ونظام الحركة الفيزيائية، فكما أن الوظائف البيولوجية تختلف وتتفاوت من نوع بيولوجي إلى آخر وتتفاوت داخل النوع الواحد، وكما أن نظام الحركة الكونية يتفاضل بدوره بحسب طبائع

---

(1) Christopher Stephen Sparcks, "Montesquieu, The Spirit of Uncertainty and the Haunting of Modernity", Unpublished Ph.D. Thesis, (London: Westminster University, 1995), 182-183.

الأشياء، كما يقول اليونانيون، فكذلك هو الأمر بالنسبة إلى النظام السياسي الاجتماعي الذي يقوم في أصله على تفاضلية حادة. وانطلاقاً من هذا فإن النظام العادل في الفكر اليوناني هو الذي يضع كلاً من السادة والعبيد في مكانهم الطبيعي ضمن إطار وظيفي للأدوار تكون فيه الفئة الأدنى اجتماعياً في خدمة من هم فوقها[1]. فكما أن الأجسام الطبيعية تنزع تلقائياً إلى أماكنها وتتفاضل فيما بينها بحسب مواقعها ضمن نظام الكوسموس (الكون المغلق) فكذلك الأمر بالنسبة إلى نظام العلاقات الاجتماعية التي تتأسس بدورها على سلم تراتبي وتفاضلي للمواقع والأدوار يحتل فيها الملك موقع الصدارة العلوية المنظمة والضابطة لشؤون المدينة، بما يعادل الدور الذي يشغله العقل الفعال كقوة منظمة لشؤون الحركة الكونية، ثم يليه السادة، وأخيراً العبيد. ومن المعلوم هنا أن الملك في الفكر السياسي اليوناني عموماً لا يعد جزءاً من نظام المدينة، ولا يشغل موقعاً وظيفياً محايثاً للجماعة السياسية، بل هو قوة علوية خارقة للجسم السياسي ومتجاوزة له، بما يشبه وظيفة العقل الفعال الذي ينتصب فوق النظام الكوني، أو ما يسمى بالمحرك الأول الذي يدير حركة الكون دون أن يتأثر به.

ومما تقدم يتبين لنا أن كلمة استبداد تحيل بصورة أساسية على

(1) يقول أرسطو في كتاب السياسة (الفصل الثالث - 1255 - a) «من الواضح أن هناك من هم أحرار بالطبيعة كما هناك آخرون عبيد بالطبيعة، والعبودية بالنسبة إلى هؤلاء رابحة وعادلة في الوقت نفسه».

حقل العلاقات المنزلية، ولا تحمل دلالة سياسية إلا على سبيل التشبيه أو القياس. فالاستعمال اليوناني يسمح على نحو ما بالحديث عن نوع من الحكم المستبد تقوم فيه العلاقات السياسية على ضروب من الإكراه والعسف بما يشبه العلاقات السائدة في الحقل المنزلي بين السيد وعبيده، وهذا هو المعنى الغالب على الاستخدام في سياق الفلسفة السياسية الأرسطية. لقد ميز أرسطو بين الحكم الملكي والحكم الاستبدادي من جهة أن نظام الحكم الملكي ينشد، بصورة جوهرية، المصلحة المشتركة لكل من الحاكم والمحكوم على السواء، في حين أن الحكم الاستبدادي ينشد، بدرجة أولى، مصلحة الحاكم المستبد، ولا تتحقق فيه مصلحة المحكومين إلا على سبيل العرض.

وعلى الرغم من أن أرسطو قد احتفظ بخيط التمييز الواضح بين الحقل المنزلي الذي يسميه أوكونيموس Oiconomos والحقل السياسي الذي يسميه بالبوليس Polis عاداً هذا الأخير ضرباً من المجال العام الذي تمارس فيه الفاعلية الحوارية بين مواطنين أحرار لإثبات هويَّتهم الاجتماعية كحيوانات سياسية، إلا أنه مع ذلك يخلص إلى إقامة نوع من الربط التناسبي بينهما، إذ يقيس أنماط الحكومات المستبدة برعاياها على العلاقة بين السيد وعبيده[1]. علماً بأن كلمة استبداد ونظائرها الأخرى لا تحمل ضرورة دلالة قدحية بإطلاق في سياق الفلسفة السياسية الأرسطية.

---

(1) R. koebner "Despot and Despotism: vicissitudes of Political Term", Journal Of Warburg and Caurtauland Institutes, vol. 14, 1951,275.

بيد أن المنعطف الرئيس الذي أكسب مصطلح استبداد دلالة سياسية واضحة وأخرجه من دائرة الاستخدام المنزلي الضيق إلى حقل استعمالي أوسع هو الحروب اليونانية الفارسية، ففي أجواء المواجهة العسكرية بين الطرفين وقع تمديد المصطلح للدلالة على الأوضاع السياسية لبلاد فارس والشعوب الآسيوية الأخرى المسماة عند اليونانيين القدامى بالبربرية، ومن ثم تم التقاطع بين البربرية والاستبدادية في مجرى السياق التداولي اليوناني. وهكذا أصبحت الشعوب الواقعة خارج الفضاء اليوناني خصوصاً، والأوروبي عموماً تنعت بالبربرية والمستبدة بالسجية والطبيعة. فهذه الشعوب تنطبق عليها صفة الاستبداد لأنها، بحسب زعم فلاسفة اليونان، عاجزة عن إدارة حوار عقلاني ورشيد في مجرى حياتها السياسية والاجتماعية، وهذا ما يجعل من الاستبداد حالة مكينة في تقاليدها الاجتماعية السياسية، وعليه وجب التعاطي مع هذه الشعوب تعاطي السادة مع العبيد، كما يقول أرسطو. فالاستبداد عند الشعوب الآسيوية[1]، هو استبداد بأتم معنى الكلمة ومرغوب فيه بالطبيعة، وليس مجرد حالة عرضية، كما هو الأمر عند اليونانيين، ومن ثم فإن أرسطو يرى أن البرابرة والعبيد شيء واحد بالطبيعة، وأنه يجب أن يكون مصير هؤلاء البرابرة الآسيويين بين يدي السيد اليوناني دون غيره، لأن مكانهم الطبيعي أن يكونوا عبيداً[2].

شكلت اللحظة الأرسطية بداية التأسيس النظري لتمركز الوعي

---

(1) See, Film 300.

(2) Aristotle, The Politics, Book 1, 1255 a. ed. and trans. Ernest Barker, (Oxford: Oxford University Press, 1968).

اليوناني حول ذاته، وقد كان ذلك مصحوباً بنوع من الإحساس المبهم بتميز الجنس الأوروبي عن بقية شعوب العالم، ولكن معنى الانتماء الأوروبي كان عندئذ مشوشاً بتشوش الرؤية الجغرافية نفسها، وعليه كان يختزل معنى هذا الانتماء في نقطة أثينا عاصمة اليونان، أما آسيا فكانت تتجمع في بلاد فارس القديمة التي دخل معها اليونانيون في سلسلة من الحروب الطاحنة. وبالمقارنة بين أرسطو وسلفه أفلاطون يمكن القول إن هذا الأخير كان أكثر انفتاحاً واعترافاً بفضائل المحيط الجغرافي من حوله، وخصوصاً مصر القديمة التي تتلمذ فيها وبقي شديد الانجذاب إليها، وذلك خلافاً لتلميذه أرسطو الذي طغت عليه نزعة مركزية يونانية.

الاستعمال الحديث لمفهوم الاستبداد

استعادت أوروبا الحديثة، ابتداء من القرن الخامس عشر، ما كان مختزناً في المخيلة اليونانية القديمة من تصورات حول ما سُمّي بالاستبداد الآسيُوي أو الشرقي، مع دفع ذلك المخزون إلى حدوده القصوى في مرحلة بدأت تتشكل فيها ملامح أوروبا ناهضة ومندفعة إلى التوسع الخارجي، وقد كان ذلك مصحوباً ببحث ناصب عن تأسيس مقومات التميز الجوهري عن بقية شعوب العالم وثقافاتها، وقد كانت ترجمة مؤلفات الأوائل من فلاسفة اليونان جسراً موصلاً للموروث اليوناني الإغريقي بأخيلته ومصطلحاته وأوهامه. ففي سنة 1489 قام المفكر الفرنسي أورسام Orseme بترجمة كتاب السياسة لأرسطو ثم قام من بعده الفيلسوف الفرنسي جون بودان بترجمة فصول من كتاب الجمهورية لأفلاطون سنة 1576، وهكذا بدأت الأفكار

اليونانية المسكونة بثنائياتها الجوهرية تغذي، على نحو متزايد، مخازن الوعي والوجدان الأوروبيين.

وما أن نصل إلى القرن السادس عشر الذي لمع فيه نجم جون بودان، ثم إلى حدود القرن الثامن عشر مع مونتسكيو حتى نرى أن السلطة الاستبدادية صارت تعني على وجه الدقة الملكية التعسفية la monarchie tyranique وذلك للدلالة على الحد الأقصى من التسلط الذي يمكن أن تدركه أنظمة الحكم الفاسدة والمنحرفة، حيث يجافي الملك قانون الطبيعة، ويعامل رعاياه معاملة العبيد لا المواطنين الأحرار، كما يقول مونتسكيو(1).

أما مفكرو الغرب الحديث وفلاسفته السياسيون فقد اتجهوا إلى تحديد عالمهم السياسي والثقافي بالتعارض مع عالم الأتراك باعتبارهم النقيض الكامل لكل ما هو أوروبي و«مسيحي». وقد تشكلت هذه الصورة النمطية للأتراك منذ سقوط القسطنطينية بيد العثمانيين في القرن الخامس عشر، وفي أجواء الاحتكاك العسكري بين الدولة العثمانية والممالك الأوروبية المنافسة، مما يجعلنا نميل إلى القول بأن هذه الصور النمطية كانت بمثابة مولود طبيعي للمنافسة العسكرية والاحتكاك الثقافي والديني بين العثمانيين، «المحمديين»، وبقية القوى الأوروبية «المسيحية»(2). وكان ميكافيلي من بين المفكرين الغربيين المحدثين الذين ساهموا في ترسيخ هذه المقابلة

(1) 5 - Alain Grosrichard, Structure de Serail, La Fiction du despotisme Asiatique dans L'occident classique, (Paris: Seuil 1979), 14-25.

(2) 6 - Pery Anderson, Lineage of The Absolute State, (London: Routledge, 1993), 162.

الثنائية في الوعي الغربي الحديث؛ فقد تعرض في موضعين من كتابه «الأمير» إلى الحكم العثماني، عاداً إياه النقيض المطلق للملكيات الأوروبية.

أما ما أسماها ببيروقراطية الباب العالي فهي حالة متمايزة تماماً عن المؤسسات السياسية للممالك الأوروبية، يقول ميكافيلي في معرض توصيفه لنظام الحكم العثماني «يوجد سيد واحد منفرد يحكم سائر الإمبراطورية العثمانية، ويجعل بقية الناس عبيده، وهو يقسم مملكته إلى سناجق، كما أنه ينتدب عدداً من الإداريين للتحكم في مصائر الناس، ويقوم بتغيير هؤلاء الإداريين أو يزيلهم بحسب ما يعن له، فالكل عبيده المرتبطون به»[1]. وليس من الخفي هنا أن مصطلح استبداد قد أصبح أكثر رواجاً في الخطاب السياسي الغربي، بدءاً من القرن الثامن عشر، وقد كان لمونتسكيو دور خاص في ترويج هذا المصطلح وإعادة بعثه من المدونة اليونانية القديمة على حساب كلمة طغيان (tyranny) التي كانت أكثر رواجاً.

لم تعد كلمة استبداد في الخطاب السياسي الغربي الحديث تشير إلى حالة عينية تخص حكومة معينة مثلاً، بقدر ما تشير إلى نسق متكامل من الحكم السياسي يقوم في جوهره على الإكراه والتسلط المطلقين، وهكذا أضحت كلمة الحكم الاستبدادي أوسع دلالة من مجرد توصيف حالات محددة من التجاوزات الفردية التي يقوم بها هذا الحاكم أو ذاك. فكلمة استبداد تدل على نمط عام من أجناس الحكم السياسي ولا تحيل على مجرد حالة عينية مخصوصة لهذه

---

(1) 7 - Mechiavilli, The Prince, (London: Bantam, 1984), 26-27.

الحكومة أو تلك، أو لهذا الحاكم أو ذاك[1]. فالاستبداد، كما عرفه مونتسكيو، هو الحكم الفردي المطلق الذي لا يخضع لعملية ضبط أخلاقي أو رقابة دستورية، وهو يتأسس في جوهره على أهواء الحاكم ونزعاته الشخصية بما يجعله حكماً تعسفياً مزاجياً ولا يخضع لأي كابح من الأخلاق أو التشريع. ويضيف مونتسكيو أن شرعية هذا النمط من الحكم تقوم على ما يولده في قلوب رعاياه من شعور بالرهبة والخوف، ولذلك فإنه في حالة غياب هذا العنصر، أي عنصر الخوف، يتداعى مجمل البنيان السياسي للسقوط[2].

لقد أعاد مونتسكيو تفعيل كلمة استبداد من القاموس الإغريقي القديم، ولكن للدلالة على الأوضاع السياسية المستجدة في أوروبا الحديثة، ثم للتعبير عن مخاوفه الشديدة من غياب الحدود الفاصلة بين الحكومات الشرقية الموصوفة بالمستبدة والفاسدة، والحكومات الأوروبية التي من المفترض فيها أن تكون حكومات تحررية وعادلة. ومن المعلوم هنا أن تفكك الامبراطورية الرومانية منذ بدايات القرن الخامس عشر، بالتزامن مع تراجع السلطة البابوية في روما، وما

(1) يقول مونتسكيو «تعودنا في السابق الاعتراف بوجود نوعين من الحكومات فقط، كما تعودنا ضم إحداهما إلى الأخرى ضمن تصنيفات متنوعة ولكننا أدركنا الآن وجود صورة ثالثة من أنواع الإدارات الطبيعية نسميها بالدولة الاستبدادية وهي دولة لا يوجد فيها أي قانون أو عدالة بل أهواء الحاكم فقط».
Montesquieu, "au siecle de Louis 14", Oeuvres Completes, (Paris: Imprimerie Nationale, 1986), 113-114.

(2) Melvin Richter, The Political Theory of Montesquieu, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 46.

أعقبه من قيام كيانات قومية بالغة الإطلاقية والتعسف قد أثار مخاوف مونتسكيو، كما أثار مخاوف كثير من الكتاب والفلاسفة الأوروبيين من مصادرة كل مساحات الحرية. لقد استخدم مونتسكيو الحكم الآسيوي أنموذجاً مكثفاً للاستبداد، وللتنبيه على الانحرافات السياسية التي أصبحت تتهدد الممالك الأوروبية نفسها، أي إمكانية تحولها إلى حالة آسيوية مستبدة وغير عادلة تناقض في الصميم التقاليد الأوروبية «التحررية». ويرى المطلع على كتابي مونتسكيو روح القوانين ورسائل فارسية أنه ميز بين ما أسماه الحكومات الملكية القائمة على رقابة دستورية بصورة جوهرية، ومؤسسات مدنية وسيطة، وبين الحكومات الاستبدادية الخاضعة لأهواء الحاكم ورغباته الفردية دون أي وسائط سياسية مدنية، كما هو الحال في بلاد فارس التي استخدمها أنموذجاً للحالة الاستبدادية من جهة، ثم لتأكيد التمايز الجوهري بين أشكال ممارسة الحكم في الفضاء الأوروبي وفي العالم الآسيوي الخاضع للحكم الاستبدادي المطلق[1]. وهكذا حرص مونتسكيو على إقامة خط تمييز واضح بين الحكومات الآسيوية والحكومات الأوروبية على الرغم من خشيته الشديدة من تقلص الهوة الفاصلة بين الطرفين. ومع ذلك فهو ينبه على أنه مهما بدا من بعض أوجه التشابه بين الحكومات الآسيوية والأوروبية في بعض المنعطفات التاريخية، إلا أن ذلك يجب ألا يزيل خط التمييز الواضح والقاطع بينهما، وذلك بحكم التمايز الجوهري سواء أكان على مستوى الفضاء الجغرافي أم على

(1) Koebner, 275.

المستوى الثقافي بين الطرفين. أي إن سقوط بعض الملكيات الأوروبية في وهدة الاستبدد السياسي قد يقربها بعض الشيء من أنماط الحكم الآسيوي، ولكن لا يجعلها تتطابق معها ضرورة، وذلك بحكم التمايز الثقافي والتاريخي بينهما. ولعله من المعلوم في هذا السياق أن إحدى المعضلات الكبرى التي واجهت الفيلسوف الفرنسي في معرض تأسيسه لمقولة الاستبداد الآسيوي تتمثل في أنه إذا كان الاستبداد حالة مناقضة للطبيعة، على نحو ما أكد ذلك مراراً في مختلف مؤلفاته، فكيف يمكن للشعوب الآسيوية أن تتعايش مع ظاهرة مناقضة للقانون الطبيعي؟ وإذا كان الناس متساوين بالطبيعة، ويميلون بسجيتهم إلى التخلص من قيود العبودية والخضوع، فكيف يمكن لهذه الشعوب الآسيوية أن تركن طيعة وصاغرة لحكم استبدادي لا يعترف بقيمة المساواة والحرية أصلاً[1]؟

لقد حاول مونتسكيو التغلب على هذه الصعوبة النظرية بالاستنجاد بالطبيعة الفيزيائية والجغرافية التي تجعل، حسب رأيه، الشعوب الآسيوية متعايشة ومتساكنة مع الحكم الاستبدادي دونما اعتراض أو مقاومة تذكر. فهو يرى أن الطبيعة الفيزيائية والجغرافية أكسبت هذه الشعوب ما يشبه طبيعة ثانية، مما جعلها منقادة طواعية للحكومات الاستبدادية، وذلك خلافاً للشعوب الأوروبية التي بقيت محافظة على

(1) يقول مونتسكيو في روح القوانين (ص 52) «بعد ما سبق ذكره يمكننا القول إن الطبيعة الإنسانية تميل إلى الانتفاض وبدون توقف ضد الحكومة الاستبدادية»
"Apres tout ce que nous venons de dire, il semblait que la nature humaine souleverait sans cesse contre le governement despotique", 25.

طبيعة سليمة رافضة للحكم الاستبدادي[1]. وهذا ما يسمح بالقول إنه حتى في حالات ظهور بعض الحكومات المستبدة والفاسدة في هذا البلد الأوروبي أو ذاك، أو في هذه الحقبة التاريخية أو تلك، فإن ذلك لا يغيب حاسة التمييز لدى الشعوب الأوروبية بين ما هو مشروع وغير مشروع من الحكم، فإذا كانت الشعوب الأوروبية قد خضعت في مراحل محددة من التاريخ الحديث لنفر من الحكام المستبدين، فإن ذلك لم يجردها من ملكة التمييز بين الحكومات المشروعة القائمة على العقل وضابط القانون وبين الحكومات الاستبدادية المستندة إلى الخوف والقهر، وذلك خلافاً للشعوب الآسيوية التي مردت على الخوف والخضوع الطوعي للاستبداد والمستبدين دون أن يثير ذلك لديها شيئاً من المدافعة أو الرفض.

من الواضح هنا أن مونتسكيو لا يختلف في نظرته هذه عن أقرانه من المفكرين السياسيين الغربيين الذين نَهلوا المواريث اليونانية بكل أساطيرها وأوهامها، وتعودوا إقامة خنادق ثقافية سحيقة بين الأوروبيين وغيرهم، على منوال المقابلة بين أثينا وبقية مواطن العالم وقاراته. وإذا كان هنالك ما يستحق أن يوصف بالإضافة والجدة في معالجة مونتسكيو لكلمة استبداد المنحدرة من الموروث اليوناني القديم، فهو لا يزيد عن بعدين رئيسيين:

أولهما: تغليب الدلالة السياسية للمصطلح على حساب الدلالة المحلية المنزلية التي كانت غالبة على الاستعمال اليوناني.

والثاني: تنزيل هذا المصطلح على الأوضاع السياسية لأوروبا القرن الثامن عشر المطبوعة بصعود الدول القومية المطلقة، ومن ثم

---

(1) Grosrichard, 52-53.

إعطاء هذا المصطلح صلاحية عملية تتجاوز حدود تداوله الفلسفي المجرد.

ولكن مع كل ذلك فإن مواطن القطع والتجاوز هذه لا يجب أن تحجب عنا خيوط الاستمرارية والتواصل في الفكر السياسي الغربي الحديث - بما في ذلك فكر مونتسكيو - وذلك خلافاً لما هو رائج في المدونة الحداثية الغربية وظلالها العربية المستنسخة والمفتونة بمقولتي القطيعة والانفصال.

لقد تعود الفكر الغربي - والفرنسي منه بوجه خاص- على الوقوف المطول عند لحظات القطع والانفصال، سواء في أنظمة المعرفة أم في مسارات التاريخ، دون انتباه يذكر لعوامل التواصل والاستمرارية، حتى لكأن الغرب الحديث ولد فجأة ولم تكن له بالتاريخ والذاكرة الماضية علاقة تذكر؛ من ذلك أن مقولة القطيعة الإبستمولوجية التي أدخلها جاستون باشلار في قراءة تاريخ العلوم مثلاً لم يقتصر تأثيرها على حقل الإبستمولوجيا، بل تعداه إلى مجال تاريخ الأفكار والاجتماع[1].

---

(1) يمكن أن نشير في هذا الصدد إلى مفكرين قد طبعا الحياة الثقافية الفرنسية منذ أواسط هذا القرن وتعدى تأثيرهما حدود الساحة الفرنسية ليشمل الفضاء الأوروبي والأمريكي عموماً هما ميشال فوكو وفي درجة أقل لويس ألتوسير. فقد انشغل الأول بتعقب مراحل القطيعة والانقلابات الكبرى في مسار أنظمة المعرفة الغربية خصوصاً في كتابه الشهير «الكلمات والأشياء» معتبراً اللحظتين الديكارتية والكانطية علامتي انعطاف في مسار الحداثة الغربية، فهما قد=

إن القراءة المتبصرة بنصوص مونتسكيو تبين أن كل ما فعله لا يزيد على قلب دلالي (سيميائي) لمصطلح كان متداولاً قبله، فإذا كان الأنموذج التفسيري عند أرسطو مثلاً يرجع إلى مجال التدبير المنزلي، الذي يقيس على ضوئه العلاقات السياسية في الحقل العمومي، فإن الأمر يجري على منوال معاكس تماماً عند مونتسكيو، إذ إن مركز الإحالة عنده ليس العلاقات الفردية في المنزل، أو نمط العلاقة الرابطة بين السيد وعبيده، بل العلاقات السياسية العامة بين الحاكم ورعاياه. علماً بأن هذه الأولوية التي منحها كل من مونتسكيو أو جون بودان ومكيافيلي للحقل السياسي العام على حساب «التدبير المنزلي» تبدو مسألة مفهومة في حقبة كانت محكومة بالانفجارات السياسية

= شكلتا من وجهة نظره بداية انفصال الفكر عن العالم الخارجي أو بحسب تعبيره بداية الانفصال بين الكلمات والأشياء بسبب عملية الانتقال في آليات المعرفة من نظام التشابه والتناسب - الذي طبع الفكر الإغريقي القديم والأوروبي الوسيط- إلى نظام التمثل على النحو الذي عبر عنه الكوجيتو الديكارتي (أي إرجاع الوجود إلى الفكر). ويخلص فوكو في نهاية المطاف إلى القول بأن الوعي الفكري الغربي يقف على أعتاب تحول جديد منذ أواخر القرن التاسع عشر بسبب التغير الحاصل في نظام التأويل والدلالة مع الفيلسوف الألماني نيتشه الذي جرد العلامة من نظام المثول والحضور لمصلحة التأويل الجينيالوجي . أما ألتوسير فقد حاول في مؤلفه المعروف «اقرأ رأس المال» إعادة بناء الفكر الماركسي على أرضية بنيوية خالية من أي نزعة إنسانية مستنداً في ذلك إلى فكرة القطيعة الابستمولوجية التي سجلها ماركس مع مواريثه الهيجلية السابقة منذ كتاب «الأيديولوجيا الألمانية» سنة 1849. وبذلك أصبحت مقولة القطيعة هي المهيمنة على المناخ الفكري الفرنسي وخصوصاً الوسط اليساري منه.

الصاخبة، مما أعطى المسألة السياسية حيزاً واسعاً من الشغل الفكري والفلسفي يتجاوز الاستخدام المنزلي الضيق. ومن هذه الناحية، يمكن القول إن الفكر السياسي لمونتسكيو لا يزيد على كونه عملية قلب وإعادة بعث للأرسطية، وليس تجاوزاً لها[1]. ويمكن التقاط خيط الاستمرارية بين خطاب الفيلسوف الفرنسي والموروث الفلسفي الأرسطي من جهة النظر إلى الآخر التي بقيت هي نفسها تقريباً دون أن تشهد تغييراً يذكر. فإذا كان الحكم الاستبدادي عند أرسطو يتطابق في المجتمعات الواقعة خارج فضاء «أثينا» والمنعوتة عنده بالبربرية، وخصوصاً شعوب فارس القديمة، فإنه يتطابق عند خلفه مونتسكيو مع الشعوب الواقعة خارج الفضاء الجغرافي لأوروبا الحديثة، وتحديداً مع الحكم الفارسي ثم التركي. ولعل وجه الإضافة الوحيد هنا يتمثل في تمديد هذا المصطلح ليشمل بلاد الهند والصين إلى جانب الدولة العثمانية وبلاد فارس، في وقت بدأت أوروبا الحديثة شديدة الوعي بتفردها الجغرافي والتاريخي، بالتزامن مع موجات التوسع الإمبريالي الخارجي.

(1) ما ينطبق على فكر مونتسكيو المغمور بأبعاد سياسية واضحة ينطبق أيضا على معاصره فولتير،فقد تحدث هذا الأخير في مواقع متعددة عن السلطة الاستبدادية للآباء كما تحدث أرسطو من قبله عن السلطة الاستبدادية لرب العائلة ولكن مركز الإحالة عند فولتير كان بدرجة أولى الحقل السياسي وليس المجال المنزلي المحلي كما هو الشأن بالنسبة لأرسطو، ولذلك يستعمل فولتير كلمة السلطة الاستبدادية للآباء للدلالة على أوضاع سياسية منحرفة في شكلها المجسد . أي إن الاستبداد العائلي عنده هو عبارة عن كناية عن الحكومات السياسية المستبدة.

إن أرسطو سبق له أن قابل بصورة حادة بين الشعوب «البربرية» الآسيوية وشعوب أوروبا المتحررة من وطأة الاستبداد بحسب زعمه، ولكن محاولة أرسطو اتسمت بتحديد دلالي وجغرافي مشوش لكل من العالمين الأوروبي والآسيوي على السواء، في وقت كان الإحساس بمعنى الهوية الأوروبية مجرد إحساس مبهم لا يقابله بناء جغرافي منضبط وواضح المعالم والحدود، وهذا ما يصح أيضاً على العالم الآسيوي الذي كان مختزلاً وقتئذ في بلاد فارس القديمة[1].

أما مع مونتسكيو وبقية أقرانه من المفكرين والفلاسفة، فقد أصبح معنى الانتماء الأوروبي أكثر تحدداً وأعمق شعوراً في نفوس الأوروبيين، كما أن مفهوم الآخرية الآسيوية أو الإسلامية أضحى أكثر وضوحاً وجلاء.

منذ عصر النهضة الأوروبي في القرن الخامس عشر، ثم بصورة أكثر وضوحاً مع جون بودان ومونتسكيو في القرن الثامن عشر اقترن مفهوم الاستبداد في الوعي الأوروبي ببناء جغرافيا متخيلة عن عالم الإسلام والشرق عموماً، جغرافيا عدت أنموذجاً مجسداً ومكثفاً للحالة الاستبدادية. ففي أجواء الاحتكاك العسكري بين الدولة

(1) Tomaz Mastinak, Islam and The Creation of European Identity, (London: Westminster University, 1994).
يرجع هذا الكاتب جذور الفكرة الأوروبية إلى الحقبة الإغريقية، إلا أن معالمها الواضحة قد تشكلت حسب رأيه في مناخات الحروب الصليبية والمواجهات العسكرية مع الإمبراطورية العثمانية وبذلك انتقلت الهوية الأوروبية من طور الاحساس الجنيني في مقابل الآسيوية الفارسية إلى هوية مسيحية صلبة في مقابل الآخر المتمثل في المسلم التركي.

العثمانية وبقية الجيوش الأوروبية أصبح الإسلام مطابقاً للأتراك، أو الأتراك المحمديين، بعدما كان ينظر إليه باعتباره ديناً عربياً قادماً من الصحراء البعيدة (سراسانيا، بالتعبير المسيحي الوسيط)، ومن ثم أصبح العثمانيون بمثابة حالة عينية مجسدة لإسلام مستبد وطاغ بالضرورة. وبهذا المعنى يمكن القول إن كل ما فعله مونتسكيو، ولا سيما في كتابه المعنون «رسائل فارسية» لا يزيد على كونه مجرد إعادة التأسيس النظري للتخيل الأوروبي القائم على مقولة الاستبداد الشرقي مقابل تحررية الممالك الأوروبية، وهو تخيل متجذر منذ الحقبة اليونانية القديمة.

توكفيل والاستبداد الجديد

يرى توكفيل إمكانية تحول الديمقراطيات الغربية الحديثة إلى منظومات سياسية إكراهية لم يجد المصطلح المناسب للتعبير عنها، ولذلك غالباً ما ينعتها بمواصفات تناسب الحالة الاستبدادية ولكن دون استعمال كلمة استبداد حصراً. وقد أكد توكفيل من جهة أخرى صعوبة رصد الوجوه الاستبدادية للديمقراطية الحديثة، وذلك بحكم تواريها في الغالب خلف مقولات العدالة والتحرر، وخلف شعارات إلغاء مراكز التسلط التي تطبع الحقب الأرستقراطية المنصرمة[1]. يتخلق الاستبداد الجديد من وجهة نظر توكفيل في رحم الديمقراطية الحديثة، وذلك من خلال تمدد ما يسميه بالأيدي والأعين الخفية

(1) 16 - Alexis De Tocqueville, Democracy in America, (London: Everyman's University press, 1994), 316-321.

للدولة إلى مستوى خواص الحياة الفردية. وهكذا تصبح الدولة باسم مطالب المساواة والديمقراطية سلطةَ الضبط والتعليم، وقوة الإرشاد والعقاب، ومن ثم تصبح الجماعة القومية مجرد حيوانات صناعية أليفة تقوم الحكومة مقام راعيها الأكبر بحسب تعبيره[1].

يتأسس النظام الديمقراطي من وجهة نظر توكفيل على بعدين متناقضين، يقومان بدورهما على ما يسكن الذاتية الإنسانية نفسها من تناقض لا يمكن حله، فمن جهة أولى هناك ميل طبيعي لدى الإنسان نحو تأكيد ذاتيته الخاصة، ومن ثم ميل نحو التخلص من ربقة أي سلطة إكراهية، وهذا الأمر مرتبط بما لدى الإنسان من نزوع طبيعي إلى الحرية، مما يجعله ممانعاً للخضوع للسلطة الخارجية. ومن جهة أخرى، فإن ثمة ميلاً طبيعياً لدى الأفراد نحو الخضوع لسيادة الدولة بمقتضى نزعة الانقياد المتأصلة في الإنسان نفسه. أما على المستوى السياسي، فإن هذه المفارقة تعبر عن نفسها على الوجه التالي: إيمان الديمقراطيات الحديثة الراسخ بالسلطة المركزية والوحيدة للدولة مع إيمانها في الوقت نفسه بضرورة التحكم في هذه السلطة وحسن توجيهها من قبل مواطنين أحرار، أي الجمع بين قيمتين متناقضتين ضرورة هما مركزية الدولة وسيادة الشعب[2]. على أن توكفيل يخلص في نهاية المطاف إلى القول بأن مثالي الحرية والمساواة لا ينسجمان معاً ضرورة، بل هما في الأغلب الأعم متصادمان. وهذا ما يفسر

(1) المصدر نفسه.

(2) 18 - Claude Lefort, Democracy and Political Theory, trans. David MacEy, (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1988).

ميل الديمقراطيات الحديثة عموماً إلى تغليب قيمة المساواة على حساب قيمة الحرية، ومن ثم تسليم أزمّة المجتمع للسلطة المركزية للدولة.

تتخلق بذور الاستبداد الجديد من وجهة نظر توكفيل في أرض النظام الديمقراطي نفسه، ومن ثم غيب توكفيل الحدود الفاصلة بإطلاق بين النظام الديمقراطي وأنظمة الاستبداد السابقة. ففي ظل مجتمع تعادلي يقوم على مثال المساواة الكاملة بين مواطنين أحرار، وذلك بعد إلغاء الامتيازات الاجتماعية والسياسية للحقب القديمة يصبح الناس إذاً مجرد ذرات منعزلة بعضها عن بعض بسبب انخلاعهم من روابط العائلة والقرابة الدموية وحماية الطبقة الاجتماعية، وعلى هذا الأساس تتمدد الأذرع البيروقراطية للدولة لملء هذا الفراغ الحاصل. ويخلص المفكر الفرنسي من كل ذلك إلى القول إنه إذا كان من الصعب التغلب بصورة كاملة على معضلة الاستبداد الجديد فإنه من الممكن الحد من ضراوة أنيابها الحادة عبر تكوين شبكة واسعة من الروابط السياسية والاجتماعية التعاونية لضم الذرات المتناثرة من الأفراد بعضهم إلى بعض، أي تكوين ما اصطلح على تسميته لاحقاً بالمجتمع المدني، لكي يتم الحد من الأخطبوط الواسع للدولة الحديثة. وقد كان متأثراً في ذلك بمعاينته المباشرة للتجربة الأمريكية ومقارنتها بفرنسا ما بعد الثورة. ولكن توكفيل مع ذلك بقي مسكوناً بهاجس القلق من سطوة الدولة الحديثة وقدرتها الفائقة على مد أذرعها الناعمة إلى مختلف مناحي المجتمع الحديث، وذلك بحكم ضعف الروابط المدنية الطوعية قياساً بضخامة الدولة الحديثة.

من المهم لفت الانتباه هنا إلى أن هذا الحس المتيقظ لدى توكفيل إزاء مخاطر الاستبداد الجديد لم يقابله حس سياسي وأخلاقي إزاء الشعوب الواقعة خارج الفضاء الأوروبي، وتحديداً خارج حدود الدولة القومية الفرنسية. فقد كان توكفيل من كبار منظري الاحتلال الفرنسي للجزائر زمن الجمهورية الثالثة، وقد أكد على أولوية المجد القومي على فكرة القانون والإدارة السياسية الإنسانية النبيلة في هذا البلد، من خلال عبارته المشهورة: «إذا كنا (أي الفرنسيين) قد أقدمنا على استعمال العنف الأكبر في فتح الجزائر، فلا يجب أن نخجل من استعمال حالات أخرى من العنف الأصغر التي هي شرط لازم لدعم وحماية هذا العنف الكبير المرتبط بالفتح»[1]. والعنف الأصغر الذي يقصده توكفيل هنا ما هو إلا محاربة ما يسميه «القبائل الصغيرة من البرابرة» أي حركة المقاومة الجزائرية التي كان يقودها الأمير عبد القادر وقتئذ، أما الفتح المقصود الذي تحدث عنه فهو احتلال الجزائر سنة 1831[2]. على أنه من المهم لفت الانتباه أيضاً إلى أن

---

(1) Andre Jardin, Tocqueville, A Biography, trans. Robert Hemenway, (New York: Johns Hopkins University, 1998).

(2) "If France were to shrink from an enterprise, in which, she was faced with no more than the natural difficulties of the terrain and the opposition of little tribes of barbarians, in the eyes of the world she would appear to be yielding to her powerlessness and succumbing because of her lack of courage. Any nation that readily lets go of what it has taken and withdraws peacefully of its own accord back inside its old boundaries proclaims that the golden age of its history is past. It visibly enters the period of its decline" (Jardin, Tocqueville, A Biography, 318).

هذه المفارقة الحادة والعجيبة بين مطلب الحرية في الداخل وقبول ممارسة العنف في الخارج ليست حالة خصوصاً بتوكفيل، بل هي ظاهرة عموماً حكمت معظم مفكري الحداثة الغربية الذين لم يروا تناقضاً في الجمع بين ليبرالية تحررية في الداخل وتوسع عسكري في الخارج، بما في ذلك أعلام التراث الليبرالي الذين انتهو إلى تغليب عنصر المجد القومي على قيمة الحرية الإنسانية، ومن ثم استحالت شعارات التحرر السياسي عندهم إلى مجرد مطالب قومية محلية على الرغم من تعبيرها عن نفسها في قالب إنساني عالمي.

العلمانية والاستبداد

يعتمد هذا المبحث على كتاب «أصول الشمولية» للباحثة الألمانية حنة أرندت (Hannah Arendt) ولا سيما الفصول التي تناولت الظاهرة الإمبريالية بالدرس والتحليل، ولكن بعد عملية تعديل وتصويب للسياق التحليلي للكاتبة الألمانية، فهي قد تناولت الحالة الإمبريالية من زاوية تأثيراتها ومضاعفاتها السلبية على «المراكز الأوروبية».

أما نحن فإن ما يعنينا هو تأثيرات هذا المشروع التوسعي على ضحاياه في منطقة الشرق الإسلامي قبل صانعيه ومصدّريه في المراكز الغربية، وهذا ما دفعنا إلى الاستفادة من قراءة الكاتبة الألمانية، مع الوعي بمحدودية مقولاتها ومفاهيمها، فضلاً عما يحكم نصوصها من ملامح اختزالية في الكثير من المناحي.

بينت حنة أرندت المخاطر السياسية الناجمة عن المشروع

الإمبريالي على المراكز الأوروبية نفسها، من ذلك انفلات المؤسسات السياسية والأمنية من كل أدوات الضبط والرقابة السياسية نتيجة غلبة مقولة المصلحة القومية والاقتصادية على ما سواهما من القيم السياسية.

تتأسس الإمبريالية من وجهة نظر أرندت على قيمة التوسع من أجل التوسع كقيمة عليا، وهذا الأمر ناتج عن إدخال الأهداف الاقتصادية في مجال الحقل السياسي، وذلك بسبب حالة التزاوج المتأخرة التي تمت بين الدولة القومية والطبقة البرجوازية، فهذه الطبقة التي كانت معزولة عن الشأن السياسي العام في المرحلة المبكرة من تشكل الدول القومية، بسبب أنانيتها الاقتصادية وعدم انشغالها بالشأن العام، وجدت نفسها في مرحلة التوسع الإمبريالي طليقة اليدين، بل ذات سطوة سياسية واقتصادية عالية وتحكم في شؤون الدولة القومية، نظراً لما أتاحه لها المشروع الإمبريالي من إمكانيات تعظيم الربح وفتح الأسواق[1]. ونظراً لأن الحالة الإمبريالية، كما ترى أرندت، قائمة في جوهرها على مبدأ مراكمة التوسع من أجل التوسع، فإنها لم تكن مهتمة أصلاً بتصدير المؤسسات السياسية المدنية إلى عالم ما وراء البحار، ومن ثم تركت الشعوب التي خضعت لها غارقة في حالة من الفوضى وغياب المؤسسات السياسية الضابطة. فغاية الإمبريالية كما تقول أرندت هي «الاستيعاب لا الإدماج، وفرض الخضوع لا تحقيق العدل»[2]، وهذا ما يجعل منها ظاهرة استبدادية تعسفية

(1) 28 - Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (London: Everyman/Es University Library, 1967), 125.

(2) المصدر نفسه، 125.

بامتياز. ويمكن القول بأن أهم ملامح المشروع الإمبريالي على نحو ما بينته الكاتبة الألمانية تتمثل أساساً في تصدير أدوات السلطة السياسية، أي مؤسسات الإكراه والإخضاع دون التجاسر على جلب المؤسسات السياسية المدنية. فقد كان على رأس أولويات المشروع الإمبريالي تصدير أدوات العنف، وعلى رأسها جهازا الجيش والأمن، دون اهتمام يذكر بالمؤسسات المدنية والقوانين المنظمة للاجتماع السياسي، وهذا ما يجعل من العنف المطلق والمتفلت من كل أوجه الرقابة السياسية والتشريعية حالة ملازمة لأرض المستعمرات. ويتأسس هذا العنف السياسي المنظم على ما أسمته أرندت بالفصل بين الأدوات السياسية (political means) والمؤسسات السياسية (political institutions)، أي انفصال الوسائل السياسية العنفية عن رقابة المؤسسات السياسية المدنية الضابطة، وهذا ما يجعل من الحالة العنفية بالغة الضراوة والتوحش في الأرض التي خضعت للتوسع الاستعماري الإمبريالي، فالأدوات السياسية التي كانت مترابطة مع المؤسسات السياسية (مثل البرلمان ومؤسسات الرقابة الدستورية والمؤسسة القضائية المستقلة) في المراكز الإمبريالية انقطعت عنها لاحقاً في مواطن التمدد الإمبريالي، ومن ثم أصبحت أدوات العنف طليقة اليدين بين شعوب المستعمرات دون أي وجه من وجوه الرقابة والضبط[1]، وهكذا أضحت الدولة بموجب هذه القراءة عبارة عن آلة ضخمة لتوليد العنف والقهر.

(1) المصدر نفسه، 137.

تتأسس الإمبريالية من وجهة نظر الكاتبة الألمانية على دعامتين أساسيتين :

أولاهما: ذات طبيعة نظرية تمثلها الأيديولوجيا العنصرية التي أضفت المشروعية على سيطرة القلة الإمبريالية على الكثرة من شعوب المستعمرات، فقد نظر المفكر الفرنسي ديغوبينو Degobineau مثلاً، في كتابه «رسالة في تفاوت الأجناس» سنة 1853 إلى ما أسماه تفوق الجنس الأرستقراطي على ما سواه من الأجناس الأخرى، بديلاً من فكرة المواطنة القومية التي كان شديد الانتقاد لها، وذلك تواصلاً مع الإرث التمييزي القومي الذي رسخه الكاتب الإنجليزي ادموند بيرك (Edmund Burke) منذ وقت مبكر في مؤلفه الشهير «تأملات في الثورة الفرنسية» سنة 1790، إذ نادى هذا الأخير بحقوق الرجل الإنجليزي بديلاً من حقوق الإنسان التي رفعتها الثورة الفرنسية.

وثانيتهما: ذات طبيعة سلطوية إكراهية قوامها مثلث الجيش والبوليس ثم الجهاز البيروقراطي، وهنا لا بد من لفت الانتباه إلى كون البيروقراطية عند الكاتبة الألمانية تعد واحدة من أهم أدوات التوسع الإمبريالي، فهي سلطة تعسفية خاضعة لرهانات وتوجيه إداريي العنف الذين يتوارون خلف الجهاز البيروقراطي عبر إصدار المراسيم والأوامر السرية بغية السيطرة على الأهالي وإخضاعهم، لا تنظيم شؤونهم ومعاشهم، أي إن البيروقراطية وعلى نحو ما فهمتها الكاتبة الألمانية هي سلطة تعسفية، وليست مجالاً لتجسد العقلانية مثلما ذهب إلى ذلك عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر[1].

(1) =Margret Canovan, The political Thought Of Hanna Arendt, (London: EvrymanÆs University Press), 39.

ولكن على الرغم من أهمية التشخيص العميق الذي قدمته أرندت إلا أنه يبدو أن كوارث المشروع الإمبريالي ليست قاصرة على امتناعه عن استجلاب مؤسسات الضبط والتنظيم السياسي لشعوب المستعمرات التي تمددت جيوشه وآليات سيطرته السياسية والعسكرية إليها على نحو ما تذكر الكاتبة الألمانية، بل ما هو أشد خطورة من ذلك تفكيك المؤسسات والروابط الأهلية التي كانت تنتظم الحياة السياسية والاجتماعية لهذه الشعوب، فضلاً عن إفقار مختزناتها الرمزية ومواريثها التاريخية.

إلا أننا لو دفعنا تحليل أرندت إلى نهاياته وأعدنا بناء تطبيقاته من المركز الإمبريالي إلى حقل المستعمرات فإننا نخلص من ذلك إلى الاستنتاجين الآتيين:

= يمكن القول هنا بأن هذا الاختلاف بين ماكس فيبر وحنة أرندت يعود إلى عاملين أساسيين، فالأول ينظر إلى البيروقراطية من الداخل بما هي انتظام وعقلنة صارمة تبحث عن النجاعة القصوى في حين أن حنة أرندت تنظر إلى البيروقراطية عن مسافة ومن الخارج ولذلك ترصد وجوهها اللاعقلانية والتعسفية، الجانب الثاني يعود إلى الاختلاف الجوهري في مفهوم السلطة والشرعية عند كل منهما فبينما يعتبر ماكس فيبر العنف شرطاً لازماً للسلطة السياسية وشرعية الدولة تواصلاً مع التراث السياسي الهوبسي (نسبة إلى هوبس) فإن الكاتبة الألمانية تقيم فصلاً واضحاً بين العنف والسلطة لأن هذه الأخيرة ترتبط من وجهة نظرها بالقابلية الإنسانية للاجتماع والعمل المشترك وفق أسس وفاقية سلمية ولذلك فهي من هذه الناحية أقرب إلى روسو وفلاسفة العقد الاجتماعي السلمي منها إلى التراث الفكري لهوبس المتمحور حول مقولة الصراع والنزوع إلى السيطرة والاستحواذ في مجال الحياة السياسية للدول والأفراد والجماعات القومية.

أولاً: بما أن الإمبريالية على النحو الذي بينته أرندت لم تكن معنية إلا بتصدير مؤسسات العنف إلى الخارج، فقد كانت الأرض التي خضعت للحكم الإمبريالي حقلاً مكثفاً للصادرات العنفية، وبذلك تحولت الدولة في الأرض الجغرافية التي تمددت إليها الإمبريالية إلى آلة ضخمة لإنتاج العنف والإكراه وأداة للعقاب الجماعي، كما استحال أمر السياسي من إدارة الشأن العام بصورة سلمية ورشيدة، تقوم على معنى الرضى العام، إلى مجرد إدارة وإعادة توزيع العنف على مستوى النسيج الاجتماعي. فما يهم الإدارات الاستعمارية في نهاية المطاف ليس بلوغ الوفاق الجماعي للمحكومين بل السيطرة عليهم بصورة فوقية عن طريق عنف الجيوش وإكراهات الأجهزة البيروقراطية على نحو ما تقول أرندت.

ثانياً: اغتراب البنية السياسية عن محيطها الاجتماعي بسبب غياب لغة الحوار والتواصل المشترك بين النخبة السياسية والقاعدة الاجتماعية الواسعة، وهو ما يمكن تسميته هنا بعلاقة التخارج والانفصال بين الحاكمين والمحكومين، وبين الدولة ورعاياها. علماً بأن حال الانفصال هذه ليست قاصرة على الأبنية السياسية للدولة، وإنما تتعداها إلى مستوى منظومة القيم والرؤية العامة، ووعاء اللغة. ومن هنا تصبح العزلة، كما بينت أرندت، هي الأسلوب الأمثل للتحكم في شعوب المستعمرات، حيث تنقطع جسور التواصل بين النخبة الحاكمة وعموم الجسم الشعبي، وتحتل البيروقراطية إلى جانب أدوات العنف المنظم للدولة دوراً متقدما في تطويع السكان المحليين وضبط حركتهم الاجتماعية. . . وهكذا لا يتم التعامل هنا مع الناس

باعتبارهم مصدراً مولدا للعملية السياسية بل مجرد حقل تطبيقي ومتلق سلبي لها.

على الرغم من أن القارئ لنصوص حنة أرندت عن الظاهرة الإمبريالية لا يملك إلا أن يعترف بجرأة تحليلها وعمقها النظري في الكثير من المناحي إلا أن نصوصها مع ذلك لم تخل من أبعاد مركزية واستعلائية غربية، بعضها يمكن التقاطه بصورة مباشرة وبعضها الآخر يمكن استنتاجه في ثنايا تحليلاتها العامة. من ذلك أن الكاتبة الألمانية حرصت في أغلب نصوصها على إقامة خط تمييز واضح بين أنموذج أوروبا المتحضرة بسبب ما انفردت به من مقومات مدنية قائمة على معنى الانتظام المؤسساتي المدني وفكرة القانون الاصطناعي الضابط للشأن السياسي، وبين شعوب مستعمرات فاقدة لمعنى العمل السياسي المدني بحكم خضوعها للروابط الدموية الطبيعية. وهي وإن لم تتردد في كشف النقاب عن بعض من ويلات التوسع الإمبريالي الغربي، وتبيين التداعيات السلبية لهذا المشروع على «المراكز الأوروبية» وغيرها، إلا أنها لم تُلغِ خط التمييز بين أوروبا متمدنة ومتحضرة - وإن طرأت عليها بعض التشوهات في الحال الإمبريالية - وبين شعوب مستعمرات متخلفة أساساً، ولا تمتلك شروط الاجتماع السياسي المدني، وهي شعوب لم يساهم التوسع الإمبريالي في تمدينها وتحضيرها، بل زادها توحشاً وتخلفاً. فقصور المشروع الإمبريالي بحسب السياق العام للكاتبة الألمانية، يعود أساساً إلى انشغاله بتصدير أدوات العنف والإكراه (الجيش والأمن والأداة البيروقراطية) دون تصدير المؤسسات السياسية المدنية الضابطة، ومن ثم السيطرة الفوقية على شعوب المستعمرات وتركها غارقة في

روابطها القبلية والعشائرية بدل الارتقاء بأوضاعها المدنية. من هنا فإن حنة أرندت لم تجد ما يسعفها في قراءة انحرافات المشروع الإمبريالي غير أنموذج الاستبداد الشرقي الذي ظل عندها الأنموذج المعياري المكثف للحال الاستبدادية، فالإدارات الاستعمارية على نحو ما تذكر أرندت أقامت نمطاً من الحكم الاستبدادي ليس له أشباه ولا نظائر إلا في أنظمة الاستبداد الشرقي، وذلك نسجاً على منوال الأدبيات الاستشراقية من مونتسكيو إلى هيجل وماركس وغيرهم ممن رأوا في العالم الشرقي حالة من الجمود الاجتماعي والاستبداد السياسي[1].

غير أن ما لم تنتبه إليه حنة أرندت، شأنَ القطاع الأوسع من الكتاب الغربيين، هو كون كوارث المشروع الإمبريالي ليست قاصرة على عدم استجلابه مؤسسات الضبط والتنظيم السياسي للشعوب المستعمرة، ولكن تفكيك المشروع الإمبريالي لمجمل المؤسسات والروابط الأهلية التي كانت تنتظم الحياة السياسية والاجتماعية لهذه الشعوب. فالمشروع الإمبريالي لم يتمدد في مناطق فارغة، أو بين شعوب فاقدة لمؤسسات الانتظام المدني كما يصور غالباً. إن انتقال مراكز الثقل من اسطمبول والقاهرة وبغداد ودمشق إلى العواصم الأوروبية الكبرى أمثال باريس ولندن وفيينا لا يعني أن الشمال المتوسطي أو الأطلسي قد أصبح أكثر تمدناً وتحضراً من بقية شعوب العالم، بل كل ما هنالك أنه أصبح أكثر قوة وأشد بأساً عسكرياً،

(1) احتفظت حنة أرندت بالمقولة السائدة والمتجذرة في خيال وأدبيات الفكر السياسي الغربي عن الاستبداد الآسيوي أو الشرقي، ولذلك فإن النموذج الذي استندت اليه في قياس الحالة الاستبدادية للإدارات الاستعمارية هو «الحكم الاستبدادي الآسيوي».

ومن ثم أقدر على السيطرة والاستحواذ على مناطق النفوذ العالمية وليس أكثر.

ونحن إذا تجاوزنا هذه الهنات البينة في نصوص الباحثة الألمانية يمكن القول إن تشخيصها لطبيعة النظام الإمبريالي يبقى سليماً من حيث المبدأ، ولكن مع ضرورة التعديل والتصويب الإجرائي بما يخدم أغراض هذا البحث.

وجملة القول إن هذه الآليات الراسخة في إدارة الحكم الإمبريالي على النحو الذي كشفت النقاب عن بعض ملامحه الكاتبة الألمانية لم يشهد تغييراً يذكر بعد رحيل الجيوش الأجنبية وحلول الحكومات المحلية محلها، فحادثة الاستقلال لم تزد على كونها استبدال الإداريين الأجانب بإداريين محليين، في حين أن جوهر ما يربط الدولة بالناس من علاقة قائمة على الإكراه الفوقي، وتوعية صلة النخبة الرسمية بالمحيط الشعبي قد بقي هو هو، لم يشهد تغييراً يذكر.

أما عوامل الاستمرارية بين الحقبة الإمبريالية وما ورثها من حكومات محلية فتعود أساساً إلى كون القطاع الأوسع من النخب الاستقلالية التي تسلمت مقاليد الأمور بعد رحيل القوى الأجنبية قد تخلقت في أغلبها من داخل المؤسسات التحديثية التي نشأت بدورها إما في أجواء الضغوط العسكرية والسياسية الأوروبية، وإما في أجواء التمدد الاستعماري المباشر. وليس خافياً أن المؤسستين العسكرية والتعليمية كانتا من أهم المجالات المنتجة لقطاعات النخب الجديدة التي تسلمت مواقع القيادة السياسية في العالم الإسلامي. فمنذ أن اصطدمت النخبة الإسلامية العثمانية بمظاهر التفوق العسكري في

نهاية القرن الثامن عشر، انطلق مشروع إصلاح لأوضاع الإمبراطورية في إسطمبول سمي بمشروع التنظيمات[1] فقد كان من بين النتائج المباشرة التي تمخضت عن حركة التنظيمات تغير هائل على مستوى مصادر انتداب النخبة الفكرية والسياسية، ومن مظاهره ذلك الانتقال من المؤسسة التعليمية الدينية التي كانت مصدراً لتخريج النخبة من العلماء والساسة لمصلحة المدارس الحديثة على النمط الأوروبي، وقد لحق ذلك تحول على مستوى أيديولوجية النخب الجديدة باتجاه العلمنة، وإن كانت هذه العلمنة ضامرة التعبير، خفية الوجه، ولاسيما في المراحل الأولى من تشكلها.

على أن ما قدمنا لا يعني أن حركة التنظيمات كانت موجهة برؤية أو مشروع علمانيين، ولا كانت بعيدة في حقيقة الأمر عن غطاء الشرعية الإسلامية العامة، ولكن الثابت أن تعقيدات الوضع الإسلامي المتسم في صورته العامة بتعاظم التدخلات الخارجية والضغوط الأجنبية قد أفرز شرخاً فكرياً داخل قطاع نخبة الدولة نفسها، وهو شرخ ظل يتسع بعامل الوقت واشتداد التدخلات والضغوط الخارجية. وقد كان من نتائج هذا الشرخ انفصال قطاع من هذه النخبة عن الإطار الأهلي سواء على مستوى الرؤية أم على مستوى الهياكل والأبنية السياسية والعسكرية المستحدثة. وعلى الرغم من أن نخبة التنظيمات «المعلمنة» كانت ضعيفة الحضور وضامرة التعبير في أطوارها التكوينية الأولى قياساً على النخبة الإصلاحية الإسلامية، إلا أن تزايد الضغوط العسكرية

(1) See The Modern Middle East, a Reader, eds. A. Hourani, P.S. Khoury, M.C. Wilson, (Berkeley: University of California Press: 1993), 1-20.

والاختراقات الاقتصادية والسياسية أمد هذه النخبة «الجديدة» بروح جديدة، فغدت تتمتع في ظله بسطوة متعاظمة، وبات أثرها أوضح في تحديد معالم المشهد الثقافي والسياسي العام في مختلف مناطق العالم الإسلامي، على حساب استراتيجية الإصلاحيين الإسلاميين القائمة على ضرب من التوليف بين المكونات المحلية والوافد الأجنبي. وما يميز النخبة العلمانية الجديدة علاقتها الانفصالية والاستبعادية المتبادلة مع المحيط الشعبي العام، فلا هي كانت ترى نفسها امتداداً للجماعات الأهلية المحلية وتواصلاً معها، ولا كانت الجماعات الأهلية تعترف لها بشرعية الانتساب إلى البيت المحلي.

لقد أضحت هذه النخبة الجديدة خاضعة في عمليات توالدها الداخلي للمؤسسة العسكرية والتعليمية المبنية على الطراز الغربي، إلى جانب علاقات دولية غير متكافئة بين المركز الأوروبي وبقية قارات العالم وشعوبها. علماً بأن هذه العلاقات العمودية بين الطرفين ليست قاصرة على جانب التبادل الاقتصادي، على نحو ما أشاعت ذلك الأدبيات الماركسية عبر استخدامها لمفهومها «الكمبرادور»، دلالة على الطبقة الاقتصادية التي تقوم بدور الوسيط المحلي مع المراكز الرأسمالية الكبرى، ولكنها شملت مجال الثقافة ونظام الرموز، اللذين تحكمهما آلية تبادلية شبيهة بتلك التبادلية التجارية الرأسمالية.

* * *

هكذا تقوم المراكز الدولية الكبرى بتعزيز مركزيتها الصلبة من خلال مراكمة أدوات السلطة واحتكار أكثر ما يمكن من أدوات التحكم والتوجيه الظاهر والخفي بأيديها، وبالتزامن مع ذلك يتم دفع بقية الأطراف إلى المواقع الهامشية الطرفية بعد تجريدها من كل

مقدرات السلطة والثروة ومن نظام دلالاتها ومعانيها الخاصة، ثم غرس نخب وسيطة في قلب هذه «المواقع الطرفية». يسمي الكاتب الألماني جون جاتونغ John Gattung هذه النخب الجديدة المرتبطة بنيوياً بمراكز السيطرة الدولية بالنخب الجسرية المتزعمة Bridge head elite التي أضحت مؤتمنة على قيم الثقافة المهيمنة ومصالح قوى السيطرة الدولية أكثر من ائتمانها على القيم والمصالح المحلية لمجتمعاتها، ولذلك لم تعد المراكز الدولية الكبرى حسب رأي المفكر الألماني في حاجة إلى الحضور العسكري المباشر والدائم إذ إن «هذه النخبة الجسرية يتم زرعها في مركز الهامش الوطني، ومن ثم يصبح مركز الهامش مرتبطاً عضوياً بمركز المركز ضمن إطار وفاقي للمصالح بين الطرفين على ما يقول»[1].

كان نشوء حركة العلمنة في العالم الإسلامي تعبيراً عن حالة تصدع وانقسام بين جيوب النخب والفضاء الشعبي الواسع، وذلك في أجواء التوسع الإمبريالي، وقد كان ذلك متزامناً مع نشأة خطاب تداولي «جديد»، وهو خطاب مقصور في حركته التبادلية والتواصلية على دائرة النخب الضيقة ومصادم في عمومه للخطاب التداولي المحلي. ومن المعلوم أن ظاهرة التصادم هذه التي تحدثنا عنها ليست قاصرة على عالم الرموز والثقافة بل تتعداها إلى مجمل النسيج الاجتماعي العام الذي أصيب بتصدعات عنيفة نتيجة اهتزاز أسس الشرعية العامة وتفكك قنوات التواصل العام. وحينما نتحدث عن الثقافة هنا فنحن لا نتحدث عن ظاهرة منفصلة عن النسيج الاجتماعي

(1) Bassam Tibi, The Crisis of Modern Islam. trans. Judith Von Sivers, (Satt Lake city: University of Utah Press, 1988), 1-33.

العام بقدر ما نتحدث عن مكون أصيل في البنية الاجتماعية نفسها إلى الحد الذي لا يمكن معه فصل ما هو رمزي ثقافي عما هو اجتماعي سياسي. ومن المعلوم هنا أن الثقافة هي بمثابة النظام الرمزي والتداولي الذي يتيح التواصل بين الأفراد والمجموعات في إطار البنية الاجتماعية العامة، وعليه فإن أي خلل يطرأ على نظام الثقافة وجسور التواصل الرمزي لابد وأن يحدث تصدعات تمس عموم الجسم الاجتماعي ومختلف مؤسساته الحيوية . لا ننسَ هنا أن إحدى الوظائف الأولية والبسيطة للرمز الثقافي تتمثل في مد جسور التواصل والتبادل بين الباث والمتلقي وما يعنيه ذلك من ضمان التواصل والتفاهم بين الأفراد والمجموعات ولحم المؤسسات الاجتماعية، ومن ثم فإن الثقافة تلعب دوراً حيوياً في تحديد مسالك الناس وتشكيل أعماقهم النفسية وتوجيه نمط حياتهم وعلاقاتهم العامة. فالإنسان لا ينتج رموزه الثقافية مثلما ينتج الصانع مصنوعاته اليدوية بل هو بشكل أو بآخر منتج عالمه الرمزي، ولذلك فإن الحديث عن عالم الثقافة لا يكاد ينفصل عن المجتمع ونسيج العلاقات العامة. يقول الباحث الإيطالي أرمندو سلفاتور «أن تبث رمزاً معيناً هو أن تشكل تبعاً لذلك مسلكاً محدداً، أي أن تشكل وعي المتلقي وأوجه استجاباته النفسية، ومن ثم فإن هذا الرمز يمكنه أن يمدد قدرات الباث والمتلقي على السواء، كما يمكنه أن يحد منها»[1].

بناء على ما سبق بيانه يمكن القول بأن نظام الرموز الإسلامية يمثل جسر التواصل التداولي في إطار الاجتماع الإسلامي، في مقابل

(1) Armando Salvator, Islam and Political Discourse of Modernity. (Reading: Ithaca Press, 1997).

ذلك يشكل الخطاب العلماني منظومة تداولية موازية ومزاحمة له ولكنها قاصرة في وظيفتها التداولية ومجراها التواصلي على حدود النخبة التي تشكلت في مناخات الاختراق الإمبريالي الغربي، الأمر الذي يفسر حالة الانقسام الثقافي والاستقطاب السياسي العنيف الذي نراه في مشاهده المؤلمة في معظم الأقطار الإسلامية، وبخاصة تلك التي شهدت تصدعات عنيفة منذ موجة الاجتياح الاستعماري الغربي. فالمتأمل اليوم في عموم المشهد الثقافي في العالم الإسلامي يلحظ وجود منظومات رمزية قد تتداخل وتتقاطع في بعض مفاصلها ولكنها في صورتها العامة متصارعة ومتنابذة فيما بينها. إذ توجد منظومة أولى قاصرة في حركتها التداولية على قطاعات النخبة التي تخلقت مع موجة التوسع الغربي وما زالت تتوالد في محاضن الحداثة المجلوبة والمشوهة، وتمر حركة هذه المنظومة الرمزية في الغالب عبر المؤسسات الرسمية للدولة، وهناك منظومة ثانية موازية لها تمثل أساس التواصل المجتمعي، وهي شديدة الفاعلية والتجذر في عمق الشخصية الفردية والجماعية، ولكنها في الغالب مستبعدة من المراكز الرسمية والمؤسسات الحيوية للمجتمع، علماً بأن هذه الحال من الانقسام الثقافي التي نتحدث عنها هنا، انعكست بدورها في ضروب شتى من الانقسامات السياسية والتصدعات الاجتماعية، من ذلك ما نشهده واقعاً من استقطاب عنيف بين ما أسميه هنا مجتمع السطوح ومجتمع الأعماق، أعني بذلك التصادم الرمزي وما يتبعه من انقسام سياسي ومجتمعي بين القطاع الأوسع من القوى الشعبية التي مازالت شديدة الانجذاب والإلف مع أسس الثقافة «المحلية»، وبين قطاعات من النخبة انفصلت بنظامها الرمزي والتعبيري الخاص، ويزداد الأمر تعقيداً حينما يتم التمايز أكثر عبر اللجوء إلى استخدام لغة أجنبية لا

علاقة لها بمختزنات الوعي العام، كما هو أمر بعض بلاد المغرب العربي التي أصابت موجة الاجتياح الاستعماري الفرنسي بنياتها الرمزية والثقافية واللغوية بتصدعات هائلة. فقد كان الباحث الفرنسي جاك بيرك Jacques Berque محقاً في تشخيص هذه الظاهرة حينما تحدث عن وجود وتائر سير، واستراتيجيات حراك متعارضة في المجتمعات الإسلامية بما يسمح بالقول بوجود مجتمعين متقابلين في المجتمع العربي الإسلامي الواحد[1].

ولكن من الواجب التنبيه هنا على أن هذه المقابلة بين ما أسميناه بمجتمع السطوح ومجتمع الأعماق لا تعني إقامة ضرب من المقابلة الحادة بين نخبة، غالباً ما توصف بأنها حيوية ومتحركة، وبين كتل شعبية متكلسة وغارقة في التقاليد الدينية على نحو ما هو رائج في معظم الأدبيات الاستشراقية، بل نحن نرى أن هذا الانقسام يشق المجتمع والنخبة على السواء، هذا إذا ما علمنا أن وصف النخبة أوسع مدى من دائرة النخبة الرسمية للدولة، كما أنه لا توجد خطوط قاطعة ونهائية بين المحلي والوافد، وبين الداخلي والخارجي، إذ هما يتبادلان التأثير و«التكييف» سواء أكان ذلك بوعي أم بدون وعي، فقد فرضت ضغوط الحداثة الوافدة نوعاً من التكييف للخطاب المحلي، كما فرضت ضغوط الداخل نوعاً من التعديل لخطاب ومسلكيات الحداثة في المنطقة العربية والإسلامية. أما القطاعات الاجتماعية

---

(1) Jacques Berque, L'islam au Temps du Monde, Ed. Pierre Bernard, (Paris: Editions Sindabad, 1984) 226-250. See also, Jacques Berque, L'islam au Defi, (Paris: Editions Gallimard, 1980), 46-105.

الشعبية، فقد اضطرت بدورها تحت ضغط أنماط الحداثة الغربية الوافدة و«المغرية» من بعض الوجوه إلى انتهاج استراتيجية صامتة تقوم على المواءمة والتوفيق العفويين بين وتائر الاستمرارية الداخلية وأنماط الحياة الغربية الحديثة. هذا ما يسمح بالقول إن البنية التحتية للمجتمعات الإسلامية ليست بمنأى عن الحركة والتغير وإن كان ذلك في الغالب الأعم وفق وتائرها ومراكز إحالتها الداخلية بما يختلف عن حركة النخبة الرسمية. كما أن ما ذكرناه آنفاً لا يعني بأية حال من الأحوال أن الثقافة الإسلامية هي ثقافة محلية خالصة، أو هي منعزلة عن العالم الخارجي، فقد جرت حركة مثاقفة بين عالم الإسلام وعالم الغرب الحديث منذ بدايات القرن التاسع عشر، ويقدم خطاب الحركة الإصلاحية منذ السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وبقية تلاميذهما خير شاهد على ذلك[1]. فعملية الاحتكاك بالغرب الحديث التي بدأت في ساحات الجيوش ومواقع القتال بداية، ما فتئت أن امتدت لاحقاً إلى حقول الثقافة والاقتصاد وأنماط الحياة في المجتمعات الإسلامية، وكان من نتائج ذلك ظهور نوع من الانقسام بين «النخبة الإسلامية» على قاعدة التعاطي مع «الوافد» الغربي، فبينما انجذبت النخبة الليبرالية إلى أشكال التعبير وأنماط الحياة الغربية باعتبارها التجسيد الأمثل للمدنية الحديثة، حاولت النخبة الإصلاحية أن تقوم بعملية مواءمة بين الأسس الإسلامية المحلية ومتطلبات «العصرنة» التي فرضتها الحداثة الغربية الصاعدة بقوة، وقد كان من

(1) Hamelton Gibb, Modern Trends In Islam.

النتائج المباشرة لذلك أن قامت المدرسة الإصلاحية سواء أكان ذلك بوعي منها أم من غير وعي بتخصيب الثقافة الإسلامية وتوسيع آفاقها الرمزية والتعبيرية، بغض النظر عما رافق عملية التوفيق والمواءمة هذه من بعض مظاهر التوتر وعدم الانسجام الداخلي من بعض المناحي.

إن عملية احتكاك عالم الإسلام بالغرب الحديث على الرغم مما رافقها من بعض مظاهر الاضطراب والقلق الداخلي - على اعتبار أن هذا الاحتكاك لم يكن حركة تثاقف هادئة بقدر ما كان اكتساحاً عسكرياً عنيفاً - إلا أنها مع ذلك لم تؤد إلى تحلل المنظومة الرمزية الإسلامية أو تحولها إلى مجرد تعبير فولكلوري مثلما جرى للعديد من ثقافات أخرى كثيرة اجتاحتها صدمة الحداثة الغربية، بل خلافاً لذلك مثّل التحدي الغربي عامل استفاقة للوعي الإسلامي، وعنصر تجدد لأسس الهوية الثقافية والاجتماعية الداخلية(1) فقد غذى الشعور بجسامة المخاطر الغربية نوعاً من الوعي التاريخي بين النخبة الإصلاحية الإسلامية، وكان ذلك مصحوباً بتساؤلات مؤلمة وغير مسبوقة حول أسباب تراجع العمران الإسلامي أو التخلف الإسلامي ثم حول شروط النهوض والتجديد.

وبغض النظر عن نوعية الإجابات التي استند إليها الإصلاحيون ومدى انسجامها الداخلي إلا أن الثابت في كل ذلك أنهم قد طرقوا أبواب أسئلة جديدة، كما ساهموا في توسيع أفق المعرفة ونظام المفاهيم الإسلامية، كما أنهم قد جعلوا مسألة التقدم والتأخر موضع

---

(1) Albert Hourani, "How Should We Write The History Of The Middle East" International Journal of Middle East Studies, vol. 23, 1991, 134-135.

تشخيص ونظر ثاقبين، والأهم من كل ذلك أنهم أسسوا المشروعية في إعادة التفكير في الموروث وأخذ مسافة عن الماضي، من ذلك مطالبتهم بفتح باب الاجتهاد وحملهم الشديد على التقليد مع تأسيس شرعية الاستعارة النافعة من الأمم الأخرى (وهم يقصدون بذلك الأمم الأوروبية على وجه الدقة).

سبق للمستشرق الإنجليزي هاملتون جيب أن بين حالة التفاوت في أشكال استجابة الثقافات والحضارات لعوامل الضغط والتحدي الخارجيين، وذلك بتفاوت مختزناتها الداخلية وقدرتها على تحمل الصدمات، وإذا أخذنا هذه القاعدة العامة في الاعتبار خصوصاً، يمكننا القول هنا إنه إذا كان التحدي الغربي قد أدى في حالات كثيرة إلى تفكك المنظومات الثقافية المحلية لشعوب وأمم كثيرة، فإنه خلافاً لذلك قد أدى في الحال الإسلامية إلى توسيع الفضاء المعرفي والتداولي الإسلامي، ويعود الفضل في ذلك في وجه من وجوهه إلى المنهجية الإدماجية والاستيعابية التي نهجتها النخبة الإصلاحية الإسلامية في التعاطي مع الوافد الفكري الأجنبي[1]. صحيح أن النخبة الإصلاحية الإسلامية قد تعاطت مع القاموس الأجنبي بمفاهيمه وحتى مصطلحاته ولكنها مع ذلك لم تكن مجرد متلق سلبي، بل كانت تقوم بالتوازي مع ذلك بعملية إعادة تركيب وإدماج لهذه العناصر الوافدة داخل المنظومة الإسلامية المحلية، وهكذا أعادت تخصيب المنظومة الإسلامية بمفاهيم ومصطلحات ولغة جديدة، كما بنت

---

(1) Hamilton Gibb , Modern Trends In Islam, (New York, Octagon Books, 1972), 109.

جسراً واصلاً بين الفكر الإسلامي والعالم الحديث، مع محاولة تخليصه من رتابة الجمود والعطالة.

بيد أنه من المهم التنبيه هنا إلى أن عملية التحول الثقافي والسياسي باتجاه العلمنة وعلى نحو ما بيناه أعلاه، قد مثلت بدورها تحولاً في مستوى تصورات النخبة المعلمنة لمعنى السلطة السياسية وعلاقتها بالجسم الاجتماعي العام، وهو تحول كان يعكس بدوره ما كان يجري على أرض الواقع السياسي العربي والإسلامي من انفصال متزايد بين نخبة الدولة المعلمنة والقطاعات الشعبية الواسعة، فقد كانت النخبة الإسلامية مثلاً حتى القرن التاسع عشر تقريباً، تنظر إلى مؤسسة الحكم باعتبارها جزءاً من النسيج الإسلامي العام، ومن هذا المنطلق كان الأنموذج التفسيري الذي تستند إليه في تفسير علاقة الحاكم بالمحكوم أنموذج الجسم الحي الذي تتعدد وظائفه وتتفاضل فيما بينها ولكنها في كل الأحوال تترابط وتتداخل إلى الحد الذي لا يمكن فصل بعضها عن بعض. أما النخبة الجديدة التي انقطعت صلتها بالجماعات الأهلية فهي ترى نفسها بمثابة قوة «طلائعية» وملهمة لا علاقة لها بالقوى الأهلية ولذلك فإن الأنموذج التفسيري الذي تستند إليه هو الآلة الميكانيكية الصامتة وليس الجسم الحي.

صحيح أن ظاهرة الانفصال بين الحاكمين والمحكومين ليست جديدة بإطلاق في تاريخنا السياسي الإسلامي، فقد تم شيء منها منذ صعود العصبية الأموية، وتعمقت الهوة أكثر فأكثر بعد استيعاب التراث الإمبراطوري الفارسي والروماني والهيليني القديم في القصور السلطانية، بيد أن وعي مؤسسة العلماء بمخاطر هذا الانفصال

النسبي، فضلاً عن تعلقها الشديد بما أسمته أنموذج النبوة والخلافة الراشدة، إلى جانب التصاقها بالشأن الإسلامي العام قد منحها دوراً نشطاً سواء في تجذير المثاليات السياسة أم في توجيه الحالة الاجتماعية العامة، فقد عمل العلماء منذ وقت مبكر على إشاعة مقولات السياسة الشرعية القائمة على مقولات الأمة والجماعة والبيعة والشورى بديلاً من الثقافة الإمبراطورية والقبلية القائمة على قيم المغالبة والسيف، كما انخرطوا في العمل الأهلي المنظم والمستقل عن الدولة، بما فسح في المجال أمام قيام مؤسسات أهلية نشطة ومستقلة عن الدولة[1]. بلغة أخرى كان العلماء مدركين للانحراف الحاصل في قصور الحكم الأموي والعباسي والأنظمة السلطانية اللاحقة ولكنهم عملوا مع ذلك على تقييد سلطانهم واسترجاعهم إلى حظيرة الأمة بالقدر المتاح لهم، أما النخبة التحديثية الجديدة سليلة المؤسسة العسكرية والبيروقراطية فهي بمثابة رأس مقطوع الصلة ببقية البدن، ولا ترى في محيطها الشعبي غير مادة أولية خاضعة للتشكيل وإعادة الصياغة، وعليه لم يكن مستغرباً أن يكون الأنموذج التفسيري الذي تقيس على ضوئه الحقل السياسي هو الجسم الميكانيكي المادي بدل الجسم العضوي الحي على نحو ما كان عليه الأمر، أي النظر إلى الجسم السياسي بما يشبه الآلة الميكانيكية التي تخضع في حركة دواليبها إلى قوة رأسية فاعلة ومحركة.

كان اللورد كرومر أول من نظر إلى السياسة باعتبارها جسماً

(1) أنظر رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 21 - 123.

ميكانيكياً تمثل الإدارة الاستعمارية محركها الخارجي ويمثل المجتمع المصري مادتها الخام. فقد شبه اللورد كرومر في كتابه «مصر الحديثة» الجسم السياسي المصري بالآلة الميكانيكية الصامتة التي لا ينتظم سيرها إلا بوجود قوة محركة (motive force) وهذه القوة المحركة تعادل عنده سلطة المندوب السامي البريطاني المتوارية عن الأنظار ولكنها الناجعة والنافذة جداً، والتي يسميها «بالإرادة الخفية»، أما المجتمع المصري فهو يعادل عنده المادة الخام التي تبتلعها الآلة الميكانيكية وتعيد صهرها، بما يسمح بتحويلها من طور السلبية الغفل إلى طور «التمدن» الصناعي[1]. ومن الواضح هنا أن هذه الرؤية لماجريات حركة المجتمع المصري وكيفية إدارة شأنه العام، تنسجم إلى حد كبير مع توصيف الكاتبة الألمانية حنة أرندت لطبيعة الإدارات الإمبريالية القائمة على العزلة والانفصال التام عن السكان المحليين في مجال إدارة الشأن السياسي العام، على نحو ما بيناه أعلاه.

على أن أهمية هذا التصور السياسي الذي أفصح عنه كرومر لا تقتصر على تسجيل آليات اشتغال السلطة السياسية منذ الحقبة الاستعمارية التي كان واحداً من أهم رموزها وأعلامها في المشرق العربي، بل الأهم من ذلك أنها تقدم صورة كاشفة عن التحول الحاصل في مفهوم السلطة وعلاقتها بالجماعة المحلية من قبل دوائر النخب الجديدة التي أفرزتها حقب التمدد الإمبريالي الغربي في

(1) Timothy Mitchell, Colonising Egypt, (Los Angeles: University of California Press, 1991), 154-160.

المنطقة العربية الإسلامية، ومن علامات هذا التحول النظر إلى السلطة باعتبارها حقلاً لفاعلية النخبة «المستنيرة» والطلائعية ولا علاقة لها بالقوى الشعبية ولا بمصالحها العامة ونظام تصوراتها وقيمها المشتركة، ولذلك لم يكن مستغرباً أن تتحول هذه النخبة إلى قوة عنيفة وقهرية متسلحة بالأنياب الحادة للدولة الحديثة، مقابل مجتمع مفكك الأوصال ومنزوع الإرادة.

رافقت حركة علمنة المجال السياسي الإسلامي خطوتان متلازمتان:

أولاهما العمل على إزاحة المرجعية الإسلامية ونظام الشريعة من أبنية الدولة والمجتمع التي كانت عامل ضبط للدولة وعنصر قيد للنزعات الإطلاقية للحكام، فقد كان خطاب الشريعة سلطة علوية كابحة للدولة وملجماً للإراد التعسفية للحكام، فضلاً عما كان يتمتع به المجتمع الإسلامي من استقلالية المؤسسة القضائية ومجال التشريع عموماً عن الإرادة الاستحواذية للحاكم.

أما الدولة العلمانية الحديثة التي ما عادت تسلم بسلطة أخرى تعلوها فإنها استحوذت على سلطة التشريع والقضاء وثبتت نفسها مصدراً للسلطة والسيادة المطلقة، دونما تمييز يذكر في الغالب بين سلطة الحكام الشخصية وأبنية الدولة وأجهزتها العامة.

وثانيتهما اتجاه «الدولة العلمانية الحديثة» إلى تفكيك مجمل الروابط الاجتماعية الأهلية التي كانت تمثل جماع الخبرة التاريخية الإسلامية الطويلة، وذلك بمد أذرعها إلى مجمل النسيج الاجتماعي، إذ راهنت الدولة العلمانية على تحويل المجتمع إلى مجرد ذرات من

الأفراد المتناثرين الذين لا رابط يجمعهم، اللهم ارتباطهم العمودي والهش بكيان الدولة. ومما زاد الأمر خطورة وتعقيداً أن تفكيك المؤسسات الأهلية بحجة جمودها وتخلفها لم يواكبه أو يلحقه بعث مؤسسات وهياكل حديثة تسد مسد هذه «الأبنية التقليدية»، فاستحال المشهد السياسي الإسلامي إلى دولة ضخمة ممسكة بكل أدوات السيطرة والعنف مقابل مجتمعات مفككة الأوصال، مشلولة الإرادة.

مَثَّل الأنموذج اليعقوبي الفرنسي بنزعاته العلمانية التسلطية في القرن الثامن عشر، ثم الأنموذجان النازي والفاشي في القرن الماضي نوعاً من الجاذبية والإغراء الخاصين بالنسبة إلى النخبة العلمانية الجديدة التي راهنت بدورها على السيطرة الفوقية على المجتمع وإلحاقه بالدولة جرياً وراء سراب التحديث والتنمية السريعة، مثلما راهن نابليون بونبارت بعد الثورة الفرنسية على تدارك المسافة التصنيعية والعلمية التي كانت تفصل بلاده عن إنجلترا بشكل سريع ومصحوب بأحجام هائلة من العنف والضغط، ولذلك لم يكن غريباً أن تقترن التجارب التحديثية المعلمنة في البلاد العربية بقدر غير قليل من الاستبداد التسلطي بما لا نظير له في تاريخنا السياسي الموصوف غالباً بالجمود وتغييب قيمة الحرية.

اللائكية الفرنسية: مشكلة أم حل؟

في غمرة ما يشهده العالم العربي وأرض الإسلام الواسعة من اضطراب سياسي واحتقان ديني، يروّج بعض الكتاب والأيديولوجيين العرب مقولة اللائكية الفرنسية، على أنّها الترياق السحري لآفة التعصب الديني، والمعبر اللازم لتأسيس ثقافة التسامح والسلم المدني على أنقاض الصراعات الدينية والطائفية التي تنخر الجسم الإسلامي. ويستند هؤلاء في الأغلب الأعم إلى تعريفات عائمة لللائكية لا علاقة لها بماجريات الواقع، وإنما هي أوهام من نسج خيالهم الذي يصورها لهم مزيجاً من التسامح والعقلنة والديمقراطية والفكر المنفتح والروح العلمية وما شابه ذلك. وما ذاك إلا نتيجة حتمية لسطحية التناول، وضعف التحليل. أما القراءات التي تنهج منهج التنقيب الجاد في المسألة اللائكية، بعيداً عن ادعاءات اللائكيين وما يطرحون من شعارات، فهي نادرة إلى حد كبير.

وعلى الرغم من أن المرء لا يمكنه أن يغض الطرف عما هو واقع في المجتمعات الإسلامية من مظاهر الاحتقان السياسي والديني، من مثل ظهور بعض جماعات العنف التي تسوغ الاعتداء على الآخرين وإهدار دمهم بمسوغات دينية، والتي لم تفرق نارها بين المسلمين وغيرهم، فضلاً عن تفاقم الانقسامات الطائفية والعرقية في بلدان مثل العراق ولبنان وباكستان وغيرها، إلا أنه ليس من المسلم أن الحل

اللائكي المطالب به سيجلب معه بالضرورة الاستقرار المدني والتعايش السلمي. وما المستنجد بالحل اللائكي الفرنسي إلا كالمستجير من الرمضاء بالنار؛ وحسبنا لتوضيح هذا المعنى أن نشير هنا إلى بعض الأبعاد الملازمة لللائكية الفرنسية، مما يتم في الغالب تغييبه في أدبيات العلمانيين العرب وأقرانهم الفرنسيين تحت مزاعم أيديولوجية وادعاءات نظرية لا علاقة لها بالواقع وما يجري على الأرض.

تتأسس اللائكية الفرنسية على نزعة تدخلية صارمة ثقيلة الوطأة، وتتأسس هذه النزعة التدخلية بدورها على دعامتين نظريتين مترابطتين، إحداهما اعتبار الدولة اللائكية ضامنة الوحدة الاجتماعية والسياسية وحارسة الهوية العامة، وذلك بحكم قدرتها «الخارقة» على تجاوز الانقسامات الاجتماعية والقيمية التي تنخر الجسم السياسي، ومن ثم قدرتها الفائقة على التعبير عن المصلحة العامة والمتجاوزة للمصالح الجزئية والعينية للأفراد والمجموعات. وتتأسس هذه الفكرة بدورها على تقليد أنواري مبكر يشدد على شفافية السياسي، وقدرته على «بلورة» الإرادة الكلية والعامة، أي قدرة السياسي، وعلى نحو ما يتجسد في الدولة القومية، على التعبير الوافي والتام عن المصالح الكلية والجامعة التي تشمل جموع الأفراد والجماعات، ومن ثم التعالي عن ظاهرة الانقسام الديني والطائفي والعرقي والطبقي وما شابه ذلك. وتعود جذور هذه الفكرة إلى الفيلسوف الإنجليزي هوبز الذي نافح منذ وقت مبكر في القرن السابع عشر عن فكرة السيادة الكلية والمطلقة للدولة - التنين، التي يعدها شرطاً لازماً لتجاوز حالة التحارب الداخلي وما اسماه بالحالة الذئبية للإنسان. فما دام الإنسان من وجهة نظر هذا الفيلسوف مهيأ بطبعه الذاتي للفتك بغريمه

ولاستعمال كل أدوات الحيلة والمكر للاستحواذ على مقدرات السلطة والثروة. وما دام الناس متساوين بالجبلة في قدراتهم العقلية التحايلية، فما من خيار للخروج من هذه الحال الموحشة سوى تسليم الناس أسلحتهم وتخليهم عما بأيديهم من أدوات القوة وأسباب البطش بمحض إرادتهم الحرة والتعاقدية لمصلحة هيئة سياسية كلية (يسميها بالكومنويلث). ثم على هؤلاء أيضاً الاعتراف بهذه الهيئة سلطة رادعة وقاهرة تحوم فوق رؤوس الجميع[1].

أما الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو فقد عدّ الدولة بمثابة الإطار المعبر والمجسد للإرادة الكلية للمواطنين، وهي إلى جانب ذلك قوة ناظمة ومتعالية عن مجموع المصالح الفردية والجزئية. ولهذا السبب ينبه روسو على أن هذه الإرادة العامة ليست مجرد تجميع كمي لمجمل الإرادات العينية أو مجرد توليف بين المصالح الجزئية والمتضاربة، بل هي أشبه ما تكون بالقوة السحرية التي تتجاوز نطاق كل ما هو جزئي وفردي لتشمل الكلي والعام المجرد[2]. وقد أعاد الفيلسوف الألماني هيجل في القرن التاسع عشر إحياء هذه الفكرة، مشدداً على أولوية فكرة الدولة الكلية المجردة والجامعة للفضائل السياسية والأخلاقية، والقادرة في الوقت ذاته على ضمان وحدة المجتمع المدني المنقسم على نفسه من جهة المصالح والمعايير. فالمجتمع المدني المتموضع عنده ما بين الانتماء العضوي البسيط،

(1) Thomas Hobbes, Leviathan (London, J.M. Dent and Sons LTD, 1957), 90-96.

(2) Iain Hampsher-Monk, A history of Modern Political Thought, (Oxford, Blackwell,200), 182.

ممثلاً في العائلة والروابط الدموية، وبين الانتماء المجرد والعام، مجسداً في الدولة القومية، لا يهتم إلا بتحقيق أقصى ما يمكن من منافع لمصلحة حلقاته الجزئية، وهذا ما يمنح الدولة القومية وظيفة الضابط والموجه لحركة المجتمع المدني بغية تدارك ثغراته ولحم ما تناثر من عناصره بحكم ما يطبعه من منافسات وانقسامات داخلية[1].

وعلى الرغم من أن هيجل يؤكد في مواضع مختلفة من أعماله على أن الدولة الحديثة لا تلغي قيمة الحرية الذاتية للأفراد التي هي عنده عنوان الأزمنة الحديثة، إلا أنه ينتهي في آخر المطاف إلى إعطاء الأولوية القصوى لكل ما هو كلي وشمولي على ما هو عيني وجزئي، أي تغليب منطق الدولة على الذاتية الحرة. فالدولة عند هيجل تعد بمثابة التحقق العيني والتاريخي للكلي العقلي، ولك أن تقول: هي نقطة الالتقاء والتقاطع بين المطلق العقلي والنسبي التاريخي من جهة صلتها الوثيقة بالمجتمع المدني من جانب، ثم من جهة قدرتها على التعالي عن الجزئي والنسبي من الجانب الآخر[2].

هكذا وفرت فكرة الكلي الجامع والناظم التي تعبر عنها الدولة، على نحو ما هو مبثوث في أدبيات رجال الثورة الفرنسية وفلاسفة الألمان من بعدهم، أرضية نظرية خصبة لنشأة الدولة الشمولية والتدخلية، على نحو ما بدأ الفرنسيون في إقامة دعائمها ووضع

(1) Z.A. Pelczynski (Editor) Hegel's Political Philosophy, Problems and Perspectives, (Cambridge, Cambridge University Press), 1-29.

(2) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Philosophy of Rights, Translated by T. M. Knox, (Oxford, Oxford University Press), 122-123.

أركانها بعد ثورتهم الصاخبة، ومن ثم تم الانتقال بهذه الأفكار من بطون الكتب وتنظيرات الفلاسفة إلى حالة الاختبار التاريخي العملي، فكانت الساحة الفرنسية حقلاً تطبيقياً واختبارياً لهذه المدونات الفكرية والحقوقية المجردة.

ومن المعلوم أن التعلق الشديد بالدولة عند الفرنسيين لم يكن مبنياً على اعتبارات فكرية أو نظرية محضة بقدرما كان موجهاً بمشكلات عملية، وحاجات حيوية فرضتها سياقات التجربة الفرنسية نفسها. فقد تميزت التجربة الفرنسية في خطها العام، بما في ذلك زمن الملكية، بوجود دولة متدخلة ومركزية قوية متساندة مع سلطة كنسية شديدة الضبط وبالغة القهر. ومع تراجع دور الكنيسة نتيجة الصدمات العنيفة التي تلقتها بعد الثورة، امتصت الدولة الجمهورية المعلمنة جل الخصائص الهيكلية والبنيوية التي كانت موكولة لمؤسسة الكثلكة؛ من ذلك الميل القوي نحو فرض الوحدة الاجتماعية والسياسية بسلطان القهر والخوف، والعمل على غرس التجانس الثقافي واللغوي بقوة الإكراه المخفف والعنف المغلظ، بعدما كان يفرض ذلك تحت غطاء وحدة الدين والكنيسة، وخلف شعار مقاومة الهرطقات الدينية[1].

---

(1) لقد انتبه المؤرخ الفرنسي ألكسيس دي توكفيل منذ وقت مبكر ما بين الثورة الفرنسية والعقائدية المسيحية من أوجه التشابه البنيوي، إذ تم امتصاص العديد من ملامح التصورات المسيحية ضمن وعاء المفاهيم السياسية للثورة الفرنسية: لمزيد من التوضيح أنظرِ

Alexis De Tocqueville, Democracy in America (London, David Campbel Publishers, 1994).

وبالنظر إلى ما كان ينخر المجتمع الفرنسي من انقسامات سياسية ودينية وما كان يطحنه من استقطاب أيديولوجي، سواء قبل الثورة أم بعدها، فقد أضحت الحاجة أشد إلى الدولة الجمهورية اللائكية أكثر من أي وقت مضى لاستعادة الوحدة السياسية والاجتماعية المفقودة، وإعادة رأب الصدوع التي عمقها الحدث الانفجاري للثورة الفرنسية. وعلى الرغم من أن الدولة الفرنسية الجمهورية لم تعد معنية كثيراً بفرض الكثلكة، أو فرض وحدة التراث الكلامي والتأويلي المسيحي على المجتمع على نحو ما كانت تفعل الكنيسة الكاثوليكية، إلا أنها لم تتخل عن مسعاها في فرض وحدة الثقافة والرؤية العامة ومسالك الحياة على المجتمع، لتلغي بموجبها كل الخصوصيات والتباينات، ومن ثم تسيطر على ما كان ينخر الجسم السياسي والاجتماعي الفرنسي من انقسام حاد تحول إلى ما يشبه خنادق الجيوش المتقاتلة. من ذلك الانقسام الديني العنيف الذي اشتعل أواره في الشمال الفرنسي منذ القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت، والذي حاولت الكنيسة الكاثوليكية إخماد لهيبه عبر إرادة مصممة على اقتلاع الطائفة البروتستانتية من جذورها، رغبة في العودة إلى ما قبل مرحلة الانقسام الديني. فقد قوى هذا الشرخ الديني - الاجتماعي الحاجة إلى الدولة المدنية أكثر من أي وقت مضى باعتبارها ضامنة السلم المدني التي تقف فوق الكنيسة والطوائف الدينية. وقد أضيف إلى ذلك الصراع الدموي المرير بين معسكر الجمهوريين والملكيين، وبين اللائكيين والكنسيين في القرن الثامن عشر، وهو صراع لم يحسم بصورة كاملة، ولم تنطفئ ناره الملتهبة إلا بعد ما يزيد على مائة سنة

من عمر الثورة الفرنسية بعد أن خلف وراءه ميراثاً ثقيلاً من الصراعات والجراحات والندوب[1].

على أنه يجب لفت الانتباه هنا إلى أن الحل الإدماجي والتدخلي الذي نهجته فرنسا لم يكن بالضرورة هو الحل الوحيد الممكن لمعضلة الانقسام الديني والطائفي أو لمشكلة التنوع العرقي واللغوي، فقد عانت دول الجوار الأوروبي الشمالي مشكلات مشابهة ولكنها اختارت وجهة مغايرة في العلاج. فبريطانيا، مثلاً، على الرغم من أن تجربتها لم تخل من وجوه الحيف بحق قومياتها وطوائفها المتعددة لمصلحة الجنوب الإنجليزي البروتستانتي المهيمن، إلا أنها مع ذلك نحت منحى توليفياً يختلف عن تجربة الجار الفرنسي، من ذلك الاعتراف بتعددية الأعراق والأديان المكونة للبلد. وحينما يتحدث البريطانيون عن بريطانيا العظمى فهم يقصدون بذلك بريطانيا الكبرى الجامعة للإنجليز والإسكوتلانديين والولش. وفي بلد مثل سويسرا التي تتسم بتعددية لغوية وطائفية واسعة، نجد نظاماً نحا منحى الاعتراف بهذا التعدد وحمايته بنصوص القانون.

أما الولايات المتحدة الأمريكية التي قامت من أصلها على تعدد الهويات الدينية والعرقية، فقد سمحت بقدر غير قليل من فضاءات التعبير الحر للخصوصيات الدينية والثقافية دون أن يثير ذلك جلبة أو ضجيجاً يذكر.

ثانياً: الدولة عند اللائكيين الفرنسيين ليست مجرد أداة لتظيم

(1) James B. Collins, The State in Early Modern France (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).

الشأن العام، ولا هي مجرد مؤسسة وظيفية لإدارة حياة الناس وتصريف أحوالهم ومعاشهم، بل هي «صوت الأمة» و«روح» الشعب، وهي إلى جانب ذلك موضع حلول العدالة الكاملة والخير الأعظم، وهذا ما يعطيها مشروعية التدخل على النحو الذي تريد، وفي الوقت والموضع الذي تريد، لفرض قيمها وتصوراتها الخاصة على الأفراد والجماعات، مفترضاً فيها القيم العامة والكلية للمجتمع نفسه، بحيث تتطابق مصالح المجتمع مع مصالح الدولة، وتنصهر الإرادات العينية والجزئية للمواطنين في الإرادة العامة المعبر عنها في الدولة. ومن الواضح أن الفكر السياسي الفرنسي يقوم على خيرية الدولة وشفافيتها، بما يجعلها جديرة بتجسيد القيم السياسية النبيلة وحمايتها، وفي مقدمة ذلك الحرية والمساواة. وهنا يتساوق الدور التدخلي والإكراهي للدولة الفرنسية على نحو ما تجسد ذلك في تجربتها التاريخية الحية، مع نظرية سياسية متمركزة حول الدولة، إذ جمعت التجربة الفرنسية بين نظرية وممارسة متمركزتين حول مقولة الدولة العادلة والخيرية[1].

فكما فتحت الثورة الفرنسية أفق الوعي الإنساني لمعالجة شرور السياسة، بما في ذلك آفة الاستبداد، من خلال الوعي بتاريخيتها وعاهاتِها المزمنة، فإنها كذلك فتحت الباب على مصراعيه أمام ظهور أنماط استبدادية جديدة غير مسبوقة، فقد كانت الثورة الفرنسية حاملة لبذور الاستبداد «الحديث»، على نحو ما سيبرز لاحقاً، في الأنظمة الفاشية والنازية والشيوعية وغيرها. وما يجمع هذه الأنماط التسلطية

(1) Hannah Arendt, On Revolution (London, Penguin Classics, 2006).

على اختلاف أنواعها وأسمائها تعلقها المفرط بالدولة والعمل على تغيير شروط الوجود البشري بصورة مثالية وحالمة عن طريق تدخل الفعل السياسي المبرمج والمخطط الذي تحتل فيه الدولة موقع الصدارة والتوجيه. فإذا كان الفكر السياسي القديم يتأسس على الخاصية الطبيعية والقبلية للوجود الاجتماعي السياسي بما لا يمكن تغييره أو تعديله، بما في ذلك مسألة التفاوت في الرزق والثروة، وتسلط الحاكم على المحكوم مثلاً، فإن الفكر السياسي الحديث بدءاً بمكيافيلي، ومروراً بمونتسكيو وهوبس وروسو، وانتهاء بماركس ومن في طبقته، يقوم على فكرة أساسية مفادها أن مشكلات الاجتماع السياسي وشروره هي في جوهرها نتاج الشروط التاريخية التي ينصهر ضمنها الناس، ومن ثم القول بإمكانية تغيير هذه الظروف بتوسط الفعل الإنساني المصمم والمبرمج، أي القول بقدرة الإنسان على تغيير الأوضاع رأساً على عقب استناداً إلى مبدأي الإرادة الحرة والوعي الرشيد[1]. وليست الثورات الحديثة عند التحقيق، بدءاً من الثورة الفرنسية ومروراً بالثورة البلشفية والماوية وغيرها إلا تكثيفاً لهذه الرؤية السياسية الإرادية والحالمة بقلب الأوضاع القائمة رأساً على عقب، واقتلاع آفة الشر السياسي والاجتماعي من منابتها. وبشيء من المقارنة يمكن القول هنا إنه إذا كان فلاسفة المسيحية ومتكلموها يعدمون قدرة الإنسان على تغيير أوضاع الاجتماع السياسي باعتبارها

---

(1) Claude Lefort, Essais Sur le Politique (Paris, Edetion du Seuil, 1986), 81-119.

عطاء طبيعياً أو غيبياً لا يمكن التحكم في مجراه ومصائره المحددة سلفاً، فإن الفلاسفة والمفكرين الغربيين المحدثين، ومن خلال تشديدهم على قدرة الإنسان على تغيير مجرى العالم ومسار التاريخ، قد غيبوا الحدود الفاصلة بين الممكن الفعلي والممكن الخيالي، حتى أصبح كل شيء عندهم قابلاً للانقلاب والتغير الجذري بصورة تفوق إمكانيات البشر وسنن الاجتماع، أما الأدوات السحرية التي يتم بموجبها إعادة تصويب التاريخ وتغيير وجهته فهي تتحدد أساساً في الدولة الطلائعية وحركة الكتل الجماهيرية[1].

إن ما سبق يفسر التعلق المطلق للفرنسيين بالقوة «الخارقة» للدولة، بِعَدِّها العصا السحرية القادرة على إحداث التحولات الاجتماعية والسياسية وتفكيك عرى النظام القديم، وهذا ما يفسر في الوقت نفسه ما مُنوا به من إخفاق في ما نجح فيه أقرانُهم الأمريكيون. فبينما عمل الفرنسيون على وضع السلطة - بما في ذلك اسمها الأكثر كثافة «الدولة» - فوق المجتمع، باعتبارها الضامن الأكبر لقيمة الحرية، فإن الأمريكيين حافظوا على درجة عالية من التحوط والتوجس من الدولة، بوصفها مهدداً أكبر لقيمة الحرية نفسها، ثم عملوا على وضع أكبر قدر ممكن من الكوابح السياسية والتشريعية أمامها، مستفيدين من فكرة مونتسكيو عن توزيع السلطات والحد من تمددها أكثر من أقرانهم الفرنسيين، إلى جانب العمل على توزيع أدوات السلطة على أكبر عدد ممكن من القوى والهيئات، كما يظهر

(1) Paul Ricœur, Histoire et Verite' (Paris, Edction du Seuil, 1967), 302.

جلياً في ضمان الدستور الأمريكي حق المواطن في حمل السلاح، ناهيك بسعيهم الدؤوب إلى تحويل مركز الثقل من الدولة المركزية إلى الوحدات الصغرى للمجتمع المدني[1].

ونحن إنما نتحدث هنا عن المعادلة السياسية «الرشيدة» التي صنعتها الثورة الأمريكية التي كانت محكومة بالروح الوفاقية والبراجماتية الأمريكية، ولا نتحدث عن النظام الديمقراطي الأمريكي على نحو ما هو قائم اليوم والذي تحول إلى مجرد واجهة مخادعة للتعبير عن مصالح اللوبيات ومراكز الضغط النافذة أمثال جماعات السلاح والنفط والجماعات اليمينية المهودة التي لا صلة لها بالإرادة العامة للمجتمع الأمريكي.

وخلافاً لكل ذلك، فقد جعل الفرنسيون من الدولة قوة عليا تتموضع فوق المجتمع ومؤسساته الحيوية، مما أعطاها شرعية التدخل في مختلف مناحي النسيج الاجتماعي والسياسي تحت ذريعة ترشيد المجتمع وحماية خير الناس والمصلحة العامة. ومن المعلوم هنا أن الثورة الفرنسية قد حاولت ملء ما تركته فكرة الحق المقدس والمطلق التي كانت تشد عرى النظام الإقطاعي القديم من فراغ نظري ومؤسسي بما جاءت به من فكرة الدولة الدهرية «المتعالية» عن المجتمع والمجسدة لإرادته الكلية والعامة. وبشيء من المقارنة يمكن القول إن الفكر السياسي الفرنسي قد حوّل تعديل مجرى الحلول المسيحي مع المحافظة على مرتكزاته البنيوية؛ فإذا كان الكلام المسيحي يرى في الكنيسة تعبيراً عن جسد المسيح وموضع حلول العناية الربانية، فإن

(1) Hannah Arendt, On Revolution.

وارثه المعلمن صار يرى في الدولة موضع الحلول «الباطني» للإرادة الكلية والعامة للأمة ومجال تجسيد السيادة المطلقة، بما يشبه حلول العناية الربانية في التاريخ وسيادة الخالق على مخلوقاته. وإن المتابعة الدقيقة للمفاهيم الأساسية التي قامت عليها نظرية الدولة الحديثة، بما في ذلك مقولات السيادة والإرادة الكلية، والخير العام، لا تقل أغنوصاً وغموضاً عن عقيدة التثليث والحلول المسيحيين.

فاللائكية الفرنسية تراهن على إخلاء المجال العام من سيطرة الدين ثم ملئه بعد ذلك بالقيم الثقافية الدهرية. وهي في ذلك تتخذ من المدرسة على وجه الخصوص، ومن المؤسسات التعليمية على وجه العموم، أهم أذرعها في إشاعة ما تبشر به من تصورات دهرية. فليست المدرسة عند اللائكيين الفرنسيين مجرد فضاء للتعليم أو لصقل مواهب الطفل وتهذيب حسه المدني، بقدر ما هي الحقل المثالي لإعادة صنع طبيعة ثانية لدى الطفل تحل محل الطبيعة الأولى المنحدرة من المحيط الاجتماعي والأسري.

كما يراهن اللائكيون أيضاً على تغيير بنية المجتمع من خلال أدوات الدولة، وعلى إعادة بناء العقليات وأنماط التفكير والعيش من خلال مؤسسة المدرسة التي تضع على رأس أولوياتها القيم اللائكية و«التنويرية» في الطفل منذ نعومة أظفاره، بعد أن «تفرغه» من كل ما تسرب إليه من تصورات ومسلكيات متأتية من العائلة والمحيط الاجتماعي. فالمدرسة في تصورات اللائكيين الفرنسيين تبدو أشبه ما يكون بالإسفير السحري الذي يتم بمقتضاه إيجاد شخصية جديدة مشبعة بالقيم اللائكية ومبشرة بالثقافة الدهرية الأنوارية، وهي فضلاً

عن ذلك تحتل موقعاً طلائعياً في مقارعة التصورات الدينية التي تتغذي من الجهل وغياب الترشيد العقلاني على ما يذكر الفرنسيون، وفي هذا الإطار نفهم مقولة فردينان بويسون Ferdinand Buisson في معرض توجيهه لمشرفي التعليم اللائكي بأن من أولى المهام الموكولة إليهم «جعل الطفل المبشِّرَ الصغير بالأفكار الحديثة»، قاصداً بذلك الأفكار اللائكية الدهرية[1].

وقد حرصت إصلاحات التعليم اللائكية أواخر القرن التاسع عشر على استبدال ما أسمته بالتكوين الأخلاقي المدني وبناء نظام مدرسة من دون إله بالتكوين الديني. ومما ورد في توجيهات وزارة التعليم الفرنسية وقتئذ، وفي إطار قانون تعميم التعليم (الصادر يوم 28 مارس/آذار من سنة 1882)، ما يلي: «يجب ألا نذكر للطفل البالغ من العمر سبع سنوات شيئاً عن الله، ليشعر هذا الطفل من تلقاء نفسه، على امتداد الساعات الست التي يتلقاها يومياً، أن الله غير موجود أصلاً، أو أننا، في أحسن الأحوال، لم نعد بحاجة إليه»[2]... وواضح من هذا ما يراد للمدرسة اللائكية والدولة الجمهورية من أن تحل محل المؤسسة الكنسية الكاثوليكية في صنع «مبشرين» جدد قائمين على نشر القيم اللائكية الصلبة في فرنسا، ثم تصديرها إلى مختلف ربوع العالم، تماماً كما كانت الكنيسة الكاثوليكية قائمة على تخريج مبشرين بالتعاليم المسيحية ومصدرين لها.

إن اللائكية الفرنسية تعمل عبر ذراعين متكاملتين ومتعاضدتين.

(1) Jean-Louis Ormière, Politique et Religion en France, 119.
(2) Jean-Louis Ormière, Politique et Religion en France (Paris,2002), 117.

أما أولاهما: فآلية الرقابة والضبط العقابي للدولة الجمهورية اللائكية التي تقوم على حراسة القيم الجمهورية اللائكية، وضبط دائرة المحظور والمباح، سواء في مجال الحياة العامة أم حتى في مجال الاختيارات الخاصة. وأما الثانية، فأدوات التوجيه الثقافي والأيديولوجي التي تعاد بمقتضاها صياغة الشخصية الفردية وشحن الفضاء العام بالقيم الدهرية المعلمنة، وعلى رأس هذه المؤسسات المدرسة، ولعل هذا ما يفسر ما يثيره الفرنسيون حول دور المدرسة والتعليم من ضجيج وسجال لا نظير له لدى أي من الأمم الأخرى في العالم. ويؤكد هذا أن اللائكية الفرنسية لا تكتفي بتحرير السياسي من سيطرة الكنائس، بقدر ما تراهن على مقارعة الأديان عموماً وطردها من الفضاء العام لتحل محلها «القيم اللائكية الصلبة». وهنا تحل المدرسة محل الكنيسة في إعادة صياغة الوعي الفردي والجماعي.

كتب فردينان بويسون زمن الجمهورية الثالثة سنة 1912، في معرض دفاعه عن مشروعية المدرسة اللائكية، ما نصه: «إن للكنيسة معقوليتها الخاصة، وليس للمرء إلا أن يكون معها أو ضدها، كما أن للمدرسة اللائكية مدلولها الخاص وهويتها المحددة، وليس أمام المرء إلا أن يختار بين المدرسة العقلانية والمدرسة الإكليروسية ما دامت لا توجد منطقة وسطى بينهما»[1]. ولعل هذا ما يسمح بالقول بأن اللائكية الفرنسية لم تكن مجرد تسوية سياسية لمعضلة التنازع بين الكنيسة والدولة، أو بين الديني والسياسي، وإنما عقيدة صارمة

(1) Jean-Louis Ormière, Politique et Religion en France (Paris,2002), 119.

ومنظومة إكراهية مغلقة شبيهة بالعقائد الشمولية تتوافر لديها كل مميزات الدين، من يقينيات وتقديس وطقوس وتعلق بالغايات القصوى والآمال البعيدة، وإن كان ذلك مسكوباً في قالب وضعي دنيوي، كما ذكر المؤرخ الفرنسي ألكسيس دي توكفيل[1]. إن ما يطبع هذه اللائكية من نزعة شمولية وثوقية، وجنوح باتجاه الطابع الإقصائي والاستبعادي، ليس إلا انعكاساً لما اتسمت به الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية من طابع وثوقي استبعادي، فكما أن عقيدة الكثلكة كانت ترسم حدوداً صارمة تفصل بموجبها بين أتباع الصليب الخلص، وأتباع الغواية والشيطان من الوثنيين والكفرة، فكذا هو الأمر بالنسبة إلى اللائكية اليوم التي لا تتردد في إقامة جدر سميكة بين اللائكيين الخلص وبين من تعدّهم خصوماً موصوفين بالغيبيين واللاعقلانيين. فـ«خصوم» لائكية اليوم ليسوا إلا هراطقة الأمس، ومحرمات جمهورية اليوم ليست إلا محرمات البابوية الكاثوليكية للأمس البعيد - القريب وإن اكتست بطابع دهري دنيوي.

ثم إن اللائكية الفرنسية تتأسس على رؤية صارمة للحقيقة وللنظام الاجتماعي السياسي، ولعل هذا ما أوهن قدرتها على الانفتاح وقبول المغاير في الثقافة والفكر، وهو ما يفسر عجز القيم اللائكية والجمهورية عن استيعاب حالة التعدد الثقافي والديني التي تطبع المجتمعات الغربية اليوم، فضلاً عن طابعها الإقصائي والاستبعادي على الرغم من ادعاءاتها في الانفتاح والتسامح.

---

(1) Alexis De Tocqueville, Democracy in America.

وصفوة القول إن الثقافة السياسية الفرنسية، على نحو ما تشكلت في مبدأ اللائكية ومرادفها الجمهورية، قامت على نزعات جذرية مدمّرة لا تعرف معاني التوسط والوفاق، ويبرز ذلك جلياً من خلال صعود اليعاقبة وتحويلهم الساحة السياسية والثقافية الفرنسية إلى ساحة حرب مفتوحة في إطار ما سمي حينئذ بسنوات الرعب، أو ما أسماه روبسبيير بإرهاب الحرية. وحالة الرعب هنا لا تعني مجرد حقبة من حقب الثورة الفرنسية - تلك التي تمتد بين مجازر سبتمبر/أيلول من سنة 1792 حتى سقوط روبسبيير في شهر يوليو/تموز من سنة 1794 - ولكنها نمط متكامل في إدارة الحكم وفي تصور السياسي لازم الثورة من ولادتها واستمر معها عقوداً متتالية من الزمن، وما زال يحكمها إلى اليوم، ذلك النمط من الحكم الذي يستدعي القوة والحسم الجذري في التعاطي مع السياسة وقضايا الاجتماع باسم ادعاءات حداثية تنويرية، وهو إرهاب يراوح بين استخدام مؤسسات الدولة وأجهزتها العنف المنظم استخداماً فجّاً وصريحاً، وبين العنف «الصامت» الذي يقوم على سن التشريعات القانونية الصارمة.

ولا غرو أن يعد الإرهاب لحظة أساسية ومكينة في تاريخ الثورة الفرنسية، فهولم يكن قط مجرد حدث عرضي، أو تشوه موقت طرأ عليها، مما قد يحلو لبعضهم أن يدعي. كما يعد العنف تعبيراً مكثفاً عن «ماهية» الثورة الفرنسية وبلوغها أقصى حالات التعبير التاريخي عن نفسها، فقد كانت قبل سنة 1793 عبارة عن نصف ثورة بسبب شدة الاستقطاب الذي كان يشقها، أما بعد سنة 1794، أي ما بعد انتصاب الإرهاب الثوري، فقد أصبحت عبارة عن ثورة مغدورة. يبدو وكأن تاريخ الثورة الفرنسية حلقات مترابطة وأطوار متلاحقة من العنف

والإرهاب، حيث يؤدي الواحد منها إلى الآخر، فإرهاب الثورة الذي بلغ ذروته سنة 1793 لم يكن حالة معزولة أو فريدة، وإنما مهدت له أشكال سابقة من العنف والإرهاب، كما مهد هو بدوره لحلقات لاحقة من العنف والإرهاب. ومن المؤكد هنا أن الأيديولوجيا اليعقوبية كانت من بين العوامل المغذية لمنازع العنف في الثورة الفرنسية بحكم ما تتسم به من نزعات جذرية ووثوقية، كما أن الظروف السياسية الصاخبة التي ولدت فيها هذه الثورة قد أطلقت بدورها قوى الإرهاب من عقالها. ومع ذلك يبدو لي أن ظاهرة العنف هذه تتجاوز ظروف التاريخ أو حتى الثقافة لتطال ديناميكية الثورة الفرنسية نفسها أي هي منتج عوامل كثيرة انصهرت في سياق الثورة بعضها يعود إلى رافد التاريخ الفرنسي وبعضها الآخر إلى الأيديولوجيا التي تقف خلف الثورة، وربما هي إفراز طبيعي لكل الثورات الحديثة. ولذلك لم يكن غريباً أن يقترن تاريخ الثورات عموماً بمقادير غير قليلة من الإرهاب والعنف، اللذين لم تسلم منهما حتى الثورة الإيرانية على الرغم من مظاهرها التقليدية «الهادئة».

بيد أن المتابع عن كثب يتبين له أنه قلما تركزت الأنظار على إرهاب الثورة الفرنسية، ولعل ذلك يرجع إلى ما رشح عن هذه الثورة من شعارات تحريرية ومدونات حقوقية غطت ما تنطوي عليه من أبعاد مرعبة، وشغلت الناس بمبشراتها الليبرالية عن رؤية وجوهها التسلطية، وقد ساعد على ذلك ظهور ما كان أقرب إلينا من الثورات الشيوعية التي اتسمت بالعنف الصارخ والإرهاب وحكمت الشعوب بعدُ بالنار والحديد. وهكذا توارت بشاعات الثورة الفرنسية خلف الشناعات الستالينية، وحلت مشاهد دكتاتورية البروليتاريا محل العنف

العبثي لجماعة أصحاب السراويل الطويلة[1]، سواء في مجال الدراسات التاريخية أم في حقل الأبحاث الاجتماعية والسياسية.

صحيح أن معظم الباحثين يميلون إلى التمييز بين اللائكية الفرنسية ولواحقها من التجارب الشيوعية، وذلك بالنظر إلى ما جلجلت به الثورة الفرنسية من مطالب الحرية ومقارعة الاستبداد والمستبدين، فضلاً عما لوحت به من مدونة حقوقية وإنسانية ذات أبعاد عالمية، غير أن هذا يجب ألا يحجب عنا ما طبع التجربة الفرنسية من أبعاد تسلطية «جديدة» غير مسبوقة؛ من ذلك منزعها الاستحواذي والتأميمي

(1) يطلق بعضهم على هذه الجماعة اسم «اللامتسرولون» أو حتى «العراة»، وهي ترجمات حرفية مضللة للكلمة الفرنسية Sans culottes. وحقيقة التسمية أن كلمة Sans تعني (بغير) وكلمة culottes تعني (السروال) أو البنطلون القصير الذي يصل إلى الركبة فقط، ومن المعروف أن المجتمع الفرنسي قبل الثورة كان ينقسم إلى طبقة النبلاء وطبقة الإكليروس وطبقة عامة الشعب، أي الذين ليسوا نبلاء وليسوا إكليروس (رجال دين). فلما قامت الثورة حققت شرائح من الطبقة الثالثة بعض طموحاتها، خصوصاً طبقة البرجوازية العليا (رجال البنوك والوسطاء والتجار والصناع والمديرون والمحامون والأطباء والعلماء والمدرسون والحرفيون والصحفيون) أما طبقة عامة الشعب (وهم مثل البرجوازية ليسوا نبلاء ولا إكليروس) فكانت تشمل الفلاحين وعمال النقل البري والبحري وبعض الحرفيين، ثم أصبحت تعني خليطاً غير متناسق يشمل الجزارين والطباخين والبائعين الجوالين والحلاقين وأصحاب المحال والعاملين في الفنادق وتجار الخمور وصانعيها والنجارين والبنائين ... وكان هؤلاء يلبسون سراويل طويلة تصل إلى كعوب أقدامهم لأنهم عرضة لقسوة المناخ أكثر من غيرهم، ولطبيعة أعمالهم، وهم بلباسهم هذا يختلفون عن النبلاء الذين يرتدون السراويل القصيرة والجوارب الغالية. فعندما يقال: الذين لا يرتدون السراويل القصيرة فهذا لا يعني أكثر من أنهم ليسوا نبلاء.

للمجتمع تحت ادعاءات الحرية وسيادة الشعب. فلئن تمكنت الثورة الفرنسية من مقاومة الاستبداد الملكي الإطلاقي الذي يستند إلى مسوغات دينية كنسية، فإنها فتحت المجال في الوقت نفسه أمام ظهور أنماط استبدادية جديدة بالغة الخطورة، تؤسس نفسها على ادعاء تمثيل الشعب والأمة وعلى حماية قيم الحرية. ولعله لسوء حظ العرب أن أخذ الكثير من دولهم بالنموذج اللائكي الفرنسي ما زادها إلا تسلطاً فوق تسلطها وعنفاً إلى عنفها.

لقد كانت الثورة الفرنسية ومازالت إلى يومنا هذا مسكونة بضرب من التوتر الداخلي بين ثقافة سياسية ليبرالية تقوم على مطالب الحرية وإعلان حقوق الإنسان من جهة، ولكنها من الجهة الأخرى لا تتورع عن استخدام العنف السياسي والقانوني، وكل ألوان القهر تحت دعاوى الحرية والمساواة. ولهذا السبب تحديداً لا يمكن تقديم قراءة متماسكة وجادة لتاريخ الثورة الفرنسية ودولتها الجمهورية إلا بالتوقف عند هذين الوجهين المتشابكين اللذين لا ينفك أحدهما عن الآخر.

إن ما ولد مع الثورة الفرنسية من إرهاب، وبلغ مداه سنة 1792 وما تلاها من سني الرعب، استمر معها إلى يومنا هذا. فخلف الوجه المشرق والناعم لهدم أسوار سجن الباستيل وتحرير المعتقلين، وخلف إعلانات المساواة والحرية، وصيحة حقوق الإنسان ترقد أكثر وجوه النظام اللائكي الفرنسي قتامة وبشاعة، من ذلك استخدام أدوات العنف والإكراه المنظم باسم التحديث والتقدم، وفرض خيارات أيديولوجية فوقية باسم الجمهورية واللائكية، وليس الإكراه المنظم الذي يمارس اليوم على الأقليات الدينية والعرقية إلا غيضاً من

فيض اللائكية الجمهورية. ولقد كان الفيلسوف الإنجليزي المحافظ إدموند بورك محقاً في ما أبدى من مخاوف حينما كتب ومنذ وقت مبكر، وقبل أن يستوي مشهد الثورة على صورته الكاملة (سنة 1790)، بأنه يتوقع للفرنسيين «رحلة طويلة وشاقة في عالم الفوضى وحلكة الظلمة»[1]، وذلك بحكم ما لازم الحالة الفرنسية من وجهة نظر بورك من تعلق بالمجردات والمطالب المثالية على حساب الخبرة السياسية الحية، ومن مظاهر ذلك اندفاع هذه الثورة، فيما يرى المفكر الإنجليزي، نحو أهداف سياسية حالمة لا صلة لها بالواقع والممكنات التاريخية؛ من مثل العمل على صنع مجتمع جديد لا يمت إلى الماضي بصلة، ولا يربطه بالتاريخ سبب، والسعي إلى بناء مفهوم مجرد ومطلق للمواطنة لا علاقة له بالواقع، فضلاً عن ميل أهلها إلى الحلول الجذرية والقصوى، بدل البحث عن الحلول الوفاقية الوسطى. وبغض النظر عن الدوافع المحافظة، وحتى العنصرية في الكثير من الحالات التي حكمت أطروحات المفكر الإنجليزي، إلا أن أهمية مقارباتها للثورة الفرنسية تكمن في ما قدمه من تشخيص وتساؤلات، لا في نوعية الإجابات التي ركن إليها، أي في تشخيصه لعلل الثورة الفرنسية أكثر من الحلول التي طالب بها.

ولقد تمثل أحد المزالق الأساسية التي وقع فيها الفرنسيون في افتراضهم الساذج ببداهة التساوق الحتمي بين دور الدولة وقيمة الحرية، إذ يكفي أن تكون الدولة جمهورية لائكية بحسب التصورات

(1) Gerald W. Chapman, Edmund Burke, The Practical Imagination (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967) ,180-241.

الفرنسية، لكي تكون الحرية وجميع ما جلجلت به الثورة من قيم سياسية نبيلة بخير وعافية. ولعل المؤرخ الفرنسي- الأمريكي ألكسيس توكفيل يمثل استثناء من السياق العام للفكر الفرنسي، وربما يعود ذلك إلى سعة اطلاعه على التجربة الفرنسية، فضلاً عن معرفته الواسعة ومعاينته المباشرة للتجرية الأمريكية، إذ سبق له أن نبه منذ وقت مبكر إلى أن تعلق المواطنين بالتحرر السياسي من قيود الإكراه والعبودية لا يلتقي بالضرورة مع مبدأ الخضوع لدولة مركزية على نحو ما تبرز ذلك التجربة الفرنسية، وأن أكثر أنواع الاستبداد الجديد و«الناعم»، في ما يقول، يتسرب عبر نافذة الدولة - الراعية، التي تسعى لمد مخالبها الحادة إلى مختلف مناحي الجسم الاجتماعي، وصولاً إلى إهدار الحرية باسم حماية قيم الحرية وتجذير مبدأ المساواة وإلغاء حالة التمييز التي طبعت الحقب السابقة.

إن القراءة الثاقبة للتجربة الفرنسية سواء في موطنها الأصلي، أم في ما امتد إليه نفوذها الاستعماري من بلدان، تكشف لنا عما لها من أبعاد تسلطية مخيفة؛ من مظاهر ذلك التشديد على الدور الطلائعي للدولة في إحداث التحولات السياسية والاجتماعية، وفي هندسة البنية الاجتماعية السياسية بصورة فوقية ومتعالية عن مشاغل الناس وحاجاتهم. ومما يزيد من مخاطر الأنموذج الفرنسي ويشحذ أنيابه أن تستحوذ على هذه الدولة نخبة لائكية صلبة معزولة عن محيطها الاجتماعي ومقطوعة الصلة بتصورات الناس ومصالحهم، على نحو ما نراه واقعاً في كثير من البلاد العربية التي خضعت لتجربة الاحتلال الفرنسي القاسية (وخصوصاً في بلاد المغرب العربي) حيث تحولت

هذه الدولة إلى ما يشبه آلة حرب دائمة ومفتوحة في مواجهة مجتمع موصوف بالجمود والتخلف، بدل أن تكون خادماً له ومعبرة عن مصالحه. ولئن كان في اللائكية الفرنسية «الأصلية» هذا القدر من العلل التي ما زال الجسم الفرنسي يشكو منها إلى اليوم، فإن ما في أخواتها من اللائكيات المستنسخة من العلل والأمراض لأشد، ولذا لم يكن محض مصادفة أن تكون أكثر أنظمة الحكم العربي تخلفاً وغلظة في التعامل مع شعوبها تلك التي ورثت التقاليد «الجمهورية» الفرنسية.

إلا أنه يجب التنبيه هنا على أن للائكية الفرنسية، حتى مقارنة بالتاريخ السياسي الأوروبي والأمريكي، خصوصية تستمد ملامحها العامة من سياقات التجربة الفرنسية ذاتها. ولا يغيبن عن بالنا أن هذا الدور المركزي الموكول إلى الدولة الجمهورية ليس إلا استمراراً وتكثيفاً لدور هذه الدولة في صنع الأمة، خلافاً لكثير من البلدان الأوروبية الأخرى التي كانت فيها الدولة استجابة لاحقة لتشكل الأمة، إلى الحد الذي يمكن القول معه إن تاريخ فرنسا الحديث هو بدرجة أولى تاريخ الدولة الصاهرة والصانعة للأمة القومية. إن كل ما فعلته الثورة الفرنسية لا يزيد عن تعميق الأبعاد التسلطية المختزنة في التاريخ السياسي الفرنسي ودفعه إلى نهاياته القصوى. فالفرنسيون حاولوا مثلاً رأب ما خلفته الحروب الدينية للقرن السادس عشر من تصدعات، عبر إقامة ملكية إطلاقية ومركزية غير مسبوقة، في حين حاول أقرانهم الإنجليز تجاوز مخلفات الحروب الدينية وثورتي 1640 و1688 عبر توسيع سلطة البرلمان والمؤسسات الوسيطة مع التخفيف من وطأة الملكية. ففي الوقت الذي ألغى لويس الرابع عشر

اتفاقية نانت سنة 1685 (الاتفاقية التي تم بموجبها الاعتراف بحقوق البروتستانت) صادق البرلمان الانجليزي بعد أربع سنوات فقط على مرسوم التسامح الديني.

وخلاصة القول إن الدولة الفرنسية لم تكن مجرد إطار معبر عن الأمة الفرنسية بقدر ما كانت صانعة الأمة والمجتمع المدني، مما يسمح بالقول إن التاريخ السياسي الفرنسي الحديث إن هو إلا تاريخ دولة صانعة الأمة وبانية الهوية القومية «الجامعة» بشكل أو بآخر. صحيح أن تاريخ القوميات الحديثة عموماً، بما في ذلك ما هو ضمن الفضاء الأوروبي، لا يمكن عزله تماماً عن الاستراتيجيات العنيفة والناعمة للدولة في صنع الأمة وصياغة المشاعر القومية «الاندماجية» عبر أدوات المدرسة ومؤسسات الثقافة، وما شابه ذلك، ولكن مع ذلك تظل التجربة الفرنسية ذات ملمح خصوصي حتى إذا ما قورنت بدول الجوار الأوروبي، من جهة ضخامة دور الدولة في تشكيل هويتها السياسية، إلى جانب الثقة المطلقة بالدولة.

قد يقول بعضهم إن ما فعلته الثورة الفرنسية ليس إلا الضريبة اللازمة والضرورية لدخول عالم الحداثة المؤلمة، ولذا فلا بد لأي شعب من الشعوب التي حاولت شق طريق «التقدم» من السير على هذا المنوال، ولكن مما يسفه هذه الدعوى قدرة شعوب أخرى كثيرة في العالم الغربي نفسه على نهج وجه مغاير في ولوج الحداثة السياسية والاقتصادية. فقد أحرزت بريطانيا المجاورة مثلاً قصب السبق، سواء في مجال الحداثة السياسية منذ ثورتها الهادئة والمبكرة، أم في مجال الحداثة الاقتصادية عبر دخولها المبكر للثورة الصناعية. ومع ذلك لم

تعرف مثل هذه الأجواء العنفية الصاخبة، فقد كانت تجربتها أقرب إلى المراكمة الهادئة والمستمرة منها إلى القطع والمصادمة، إذ كان الجديد ينحو منحى التواؤم والتعايش مع القديم بدل الانفجار أو التمرد. أما الأمريكيون فقد كان مسارهم السياسي أقرب إلى الانتقال الهادئ منه إلى الانفجار العنيف على الرغم من ثورتهم السياسية، وقد يعود ذلك إلى غياب ماض تليد، أو تاريخ مديد يمكن مخاصمته أو القطع معه.

ومن هنا، فإنه يبدو من الإجحاف والتسطيح القول بأن الانتقال إلى عالم الحداثة (التي هي عوالم وليست عالماً واحداً) يقتضي استنساخ التجربة الفرنسية واتباع خطاها شبراً بشبر وذراعاً بذراع، ذلك أن الحس التاريخي السليم يقتضي، بدل الركون إلى آلية التكرار والاستنساخ البليدين، النظر بعين ثاقبة وناقدة إلى التجربة الفرنسية، والوعي بمآزقها ومشكلاتها، بغية تجنب أمراضها وعاهاتها التي أصابت فرنسا الأم نفسها قبل أن تمتد إلى غيرها من مواطن العالم الأخرى.

على أن الثابت في كل ذلك أن التجربة الفرنسية التي كانت منتج ثورة صاخبة وإرثاً كنسياً كاثوليكياً ثقيلاً إنما تمثل الاستثناء وليس القاعدة. بل إن الأنموذج اللائكي الفرنسي ولد مأزوماً ومتوتراً منذ البداية، بسبب ما لازم هذه الثورة من وهم البداية الجذرية الذي يخيل لأصحاب الثورات أن بمقدورهم تغيير وجه العالم وإعادة بناء طبيعة إنسانية جديدة، وأنهم خلف بلا سلف وأبناء بلا آباء. ويبدو أن الكاتبة الألمانية حنة أرندت كانت محقة حينما بينت في معرض

مقارناتها بين الثورات الحديثة أن سر نجاح الثورة الأمريكية في إقامة حياة مدنية مستقرة إنما يعود إلى تخلص الآباء المؤسسين للثورة الأمريكية من فكرة القطيعة الجذرية والبداية من الصفر. إذ جعل هؤلاء مهمتهم استئنافاً لمهمة الأجداد وإحياء لروما القديمة وأثينا اليونانية، مما مكنهم من الاستفادة من المخزون التاريخي وتجنب أخطاء سابقيهم وما وقعوا فيه من مزالق، وكذلك مكنهم من إقامة علاقة متوازنة مع المخزون الديني المسيحي، في حين أن أقرانهم الفرنسيين أرادوا شن حرب لا هوادة فيها على ما أسموه «مملكة الظلام»، فحولوا السياسة تبعاً لذلك إلى ساحة حرب واستقطاب بين الخيارات القاطعة والجذرية. وهذا ما يسمح بالقول إن أصول الانحراف الإرهابي الذي لازم الثورة الفرنسية تعود إلى تصور رجالاتها للزمن ولحركة التاريخ، إذ نظروا إلى الثورة باعتبارها تمزقاً مطلقاً في نسيج الزمن، كما راهنوا على إقامة نظام اجتماعي من الصفر على أنقاض النظام القديم، وعليه حولوا السياسة من مجال إدارة الممكن إلى حقل تجريبي خيالي للتطلعات والأحلام من خلال تقاطع نزعة بنائية وإرادية لا علاقة لها بالواقع وممكناته.

إن الأنموذج اللائكي الفرنسي يواجه اليوم ضربين من الضغط الفكري مبعثهما التقليد الأنجلوسكسوني الذي بدأ يلقي بظلاله على الكثير من رجال الفكر والساسة الفرنسيين: أولاً من جهة التيار الليبرالي الذي يشدد على حيادية الدولة في مجال الثقافة، معتبراً إياها مجرد حكم لا يحق له التدخل في مجال القيم وأنماط الحياة التي تخص الأفراد والجماعات، وقد لعب الجيل الجديد من الليبراليين،

أمثال جون رولز، وإلى حد ما روبرت نوزك، دوراً حيوياً في تجريد الدولة من ادعاءاتها الشمولية. إذ ميز رولز بين حقلي الخير والعدل، فالدولة عنده تقوم على نشر العدل والحد من مضاعفات التفاوت الاجتماعي، ولا دخل لها في المعايير الأخلاقية والجمالية التي ينهجها مواطنوها (الخير - الشر والحسن - القبيح)، لأن الدولة حينما تكف عن الالتزام بخاصية الحياد تفقد صفتها الليبرالية أصلاً من وجهة نظر رولز[1]. أما روبرت نوزك فقد تبنى نظرية الحد الأدنى من الدولة، مقابل إعطاء أوسع الصلاحيات الممكنة للمجتمع المدني وإن كان ذلك ضمن تصورات محافظة تعمل على تخفف الدولة أكثر ما يمكن من الأعباء الاجتماعية التي كانت موكولة إليها تقليدياً[2]. ولكن خلافاً لهذه الأطروحات ظل منظرو اللائكية الفرنسية يرفضون مقولة الحياد، ويشددون على مشروعية تدخل الدولة الجمهورية سواء لحماية القيم اللائكية، أم لفرضها كرهاً.

إن مقولة الحياد التي يتحدث عنها الفلاسفة والمفكرون الليبراليون هي بحق لا تعكس بالضرورة واقع النظام الليبرالي العلماني على نحو ما يمارس فعلاً على الأرض، إذ إن العلمانيات على الرغم مما تدعيه من التزام الحياد إلا أنها في الغالب تراهن على إعادة صياغة الشخصية الفردية والجماعية على هدي مخططاتها التوجيهية، ولكن ما يميز اللائكية الفرنسية قياساً على بقية العلمانيات الأوروبية

(1) John Rawls, A Theory of Justice (Oxford, Oxford Press, 1999), 474-479.

(2) Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Oxford, Basil Blackwell, 1986), 88-119.

والأمريكية أنها في الغالب لا تعترف أصلاً بمقولة الحياد، ولا تقيم وزناً للتمايز بين الفضاء الخاص والعام، ومن ثم لا يجد اللائكيون غضاضة في تدخل الدولة في أخص خواص حياة الإنسان، بما في ذلك نوعية الذوق والملبس الذي يختاره. كما أن اللائكية الفرنسية تبدو شديدة الحساسية من ظاهرة الاختلاف أو التمايز الثقافي أو الديني، مما يجعل من النظام اللائكي أشبه ما يكون بالنماذج الشمولية التي طغت على العصر الحديث، وذلك من جهة تعلقها المفرط بمطلب التجانس العام، فضلاً عن تبرمها بالتنوع الثقافي واللغوي والديني. ولعل هذا ما يفسر الصخب الشديد الذي يثيره الفرنسيون حول مقولة الاندماج، ولا سيما إذا ما تعلق الأمر بأقليتهم الإسلامية التي يرون أنها شديدة الممانعة في تقبل نمط الحياة والتفكير الفرنسيين، ومن ثم يعدونها تهديداً لأسس النظام الجمهوري اللائكي.

أما التيار الثاني فهو ما يسمى بالمدرسة الجماعتية Communitarianism التي تدافع عن حماية الخصوصيات الثقافية للمجموعات الثقافية والعرقية التي ينصهر داخلها الفرد، مع العمل على كف يد الدولة عن فرض نمطية ثقافية موحدة[1]. وقد تزامن هذا الضغط الفكري الذي تعرض له الأنموذج الفرنسي مع ضغط واقعي متأت من حالة التعدد الثقافي والديني الذي فرض نفسه على فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، بسبب حركة الهجرة التي جلبت معها

(1) Elizabeth Frazer, The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict (Oxford, Oxford University Press 1999).

تعدداً في أنماط العيش ومسالك التفكير والاعتقاد، ولعل هذا ما حدا بعض المفكرين الفرنسيين أمثال جون بوبيرو إلى الدعوة إلى صياغة ما أسماه بعقد لائكي جديد، يجعل الدولة أقل تدخلية وأكثر حيادية في مجال الخيارات الثقافية والأخلاقية[1].

هذه المدرسة (المجموعاتية) تتسم بالدفاع المستميت عن التعدد الثقافي والديني وحتى اللغوي وتنوع أنماط الحياة، مشددة على أن حالة التعدد هذه تعد ملمحاً رئيسياً للمجتمع الليبرالي الحديث الذي يتجه أكثر فأكثر نحو التعقيد الثقافي والعرقي وينأى عن مفهوم الهوية القومية التجانسية، خصوصاً بالنسبة إلى البلدان التي لم تتأسس من أصلها على مبدأ التجانس القومي والثقافي كما هو حال الولايات المتحدة الأمريكية، وإلى حد ما بريطانيا. وعلى الرغم من أن هذا التيار قد تعزز حضوره، واتسع تأثيره خلال العقود الأخيرة، وبخاصة في أوساط الليبراليين الجدد وقوى اليسار التي تتسم في مجملها بتوجهات انفتاحية وتسامحية مع الأقليات الدينية والعرقية، فضلاً عن نبذها لمفهوم صلب للهوية، إلا أن هذا التيار ظل عرضة للتشكيك والنقد الحاد من قبل التوجهات اليمينية والمحافظة التي تعطي الأولوية لمقولات الوحدة وانسجام الهوية على الاختلاف والتنوع، بل إن التيار اليميني المحافظ لا يرى في هذه التوجهات الانفتاحية إزاء الأقليات الدينية والعرقية إلا ضرباً من المؤامرة الهادفة إلى تمزيق عرى النسيج الاجتماعي وتفتيت عوامل الانتماء القومي. وفي هذا الإطار يتنزل تشكيكه الشديد في خيار التعددية الثقافية واتهام أصحابه

---

(1) Jean Baubérot Vers un nouveau pacte laïque (Paris, Seuil, 1990).

بالغفلة والسذاجة، وفعلاً أضحى التيار المدافع عن التعدد الثقافي والعرقي، منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001 عرضة للنقد والتجريح من قبل قطاعات واسعة من النخبة الفكرية والسياسية الغربية تحت ذريعة انعدام الوعي الكافي بالمخاطر الاجتماعية والثقافية للأقليات، وخصوصاً المسلمين.

لقد أضحى من الشائع عدّ الأقليات الإسلامية الوافدة حديثاً إلى أوروبا وأمريكا الشمالية خطراً محدقاً بوحدة النسيج الثقافي والاجتماعي الغربي؛ من ذلك التشكيك في ولائهم للدول القومية الغربية التي يقيمون فيها بسبب تشبثهم بولاء صارم للأمة الدينية يتجاوز حدود الانتماء القومي، وعدم تورعهم عن استخدام العنف بدوافع الدين والعقيدة في المواطن التي يقيمون فيها، كما يدعي كثير من الغربيين. وعلى كثرة ما يلقيه الساسة الغربيون من خطب الثناء على الإسلام والمسلمين، إلا أن ذلك يدخل في حقيقة الأمر ضمن استراتيجية التوقي الأمني وتهدئة خواطر المسلمين الغاضبين ببعض المجاملات اللفظية أكثر مما يعبر عن موقف جاد أو صادق من المسلمين وثقافتهم، بل إن معطيات الواقع تشهد أن الدول الغربية في طريقها إلى عدّ المسلمين بمثابة الطابور الخامس الذي لا يمكن الاطمئنان إليه، فضلاً عن عدّهم خطراً محدقاً باستقرار المجتمعات الغربية وأمنها، ونبتة غريبة يجب التحوط منها بأكثر أشكال الحيطة والحذر.

من الديمقراطية الجوهرية إلى الديمقراطية الإجرائية

ثمة اتجاه غالب على دوائر البحث الأكاديمي ورجال السياسة والإعلام في الغرب يميل إلى صبغ الديمقراطية بقيم ثقافية ومعيارية صارمة المعالم والحدود قوامها العلمانية والليبرالية، وهذا ما يعبر عنه غالباً في أدبيات السياسيين والمثقفين بمقولة الثقافة السياسية الديمقراطية أو القيم السياسية الديمقراطية، التي غالباً ما يقصد بها الأسس النظرية والقيمية الليبرالية ذات المنابت المسيحية المعلمنة، كما صاغها مفكرو الأنوار منذ القرن الثامن عشر، وهي القيم التي شاع صيتها في الفضاء الأوروبي الأطلسي وفي عموم مواطن العالم من بعد الحرب العالمية الثانية التي أنهت الأنموذجين النازي والفاشي إلى غير رجعة. وإذا أخذنا بهذه الرؤية، فإن الديمقراطية تتجاوز كونها مجرد أداة للحكم وإدارة للشأن العام، لتصبح منظومة أيديولوجية كبرى لا تختلف كثيراً عما غمر العصر الحديث من أيديولوجيات شمولية كالاشتراكية والشيوعية وربما الفاشية والنازية، وقوةً مناهضة للعقائد مقارعة للأديان. ويقوي ذلك أنه راج بين كثير من المثقفين والسياسيين الغربيين وحتى العرب تفسير الغياب الديمقراطي عن المنطقة العربية والإسلامية، أو ما يعبر عنه غالباً بالفشل الديمقراطي، بممانعة أهلها لقبول القيم العلمانية الصلبة، مقابل تشبثهم بالعقائد «الغيبية» والمسلكيات الدينية.

هذه القراءة تلقى رواجاً في أوساط الأكاديميين والإعلاميين والسياسيين الغربيين بحكم انسجامها مع الإرث الاستشراقي الثقيل الذي يقوم في صورته العامة على حفر خنادق عميقة بين الثقافات والحضارات لتسويغ التمايز الجوهري للثقافة الغربية عن بقية الثقافات العالمية سواء أكان ذلك بسبب جذورها الفكرية الصلبة التي تعود بزعمهم إلى «المعجزة اليونانية»، أم بسبب جذورها الروحية والأخلاقية الممتدة في الإرث اليهودي المسيحي، أم بسبب الجمع التوليفي بين هذين المنهلين كما يذكر عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في معرض تساؤله عن دواعي نشأة النظام الرأسمالي الحديث في الفضاء الأوروبي، (وتحديداً في الشق البروتستانتي منه) دون غيره من الثقافات العالمية الأخرى. وعلى الرغم من أن التوجهات العلمانية تبدو اليوم الإطار المهيمن على القطاع الأوسع من دوائر الفكر والبحث في الغرب الأوروبي والأطلسي، إلا أنه حينما يتعلق الأمر بمقارنات مع ثقافات أو حضارات مغايرة فكثيراً ما يتحول الخطاب الغربي إلى خطاب شديد الوثوقية والامتلاء بمركزية ثقافية إلى حد النرجسية الفجة. ومن مظاهر ذلك إرجاع ما يسمى بفرادة الغرب و«تفوقه» على غيره من أمم العالم الأخرى إلى ميراثه المسيحي «اليهودي» المديد، وعزوه إلى مصادره اليونانية الرشيدة مقابل تخلف بقية الأمم بسبب مواريثها الثقافية والدينية المصادمة «لقيم» الاستنارة والتقدم[1].

وعلى الرغم من أن هذا الخطاب الاستشراقي قد اضطر إلى

(1) Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by T. Parsons; introduction by A. Giddens, (London, 1998).

التراجع تحت مطارق النقد التاريخي، ثم توجهات المدرسة التأويلية الرافضة للعبة المفاصلة والمفاضلة بين الثقافات، إلى جانب أدبيات ما بعد الكولونيالية التي عملت على فضح ما يتوارى خلف النصوص الاستشراقية من آليات السيطرة وإرادة الهيمنة، على نحو ما يبرز في كتابات إدوارد سعيد وبعض رموز اليسار الأوروبي والأمريكي، إلا أن هذا الخطاب أخذ يسترد أنفاسه ويستعيد بعضاً من مواقعه المفقودة في جو من الاحتفالية بانتصار القيم الليبرالية - ولا سيما في نسختها الأمريكية - بعد تداعي الخصم الشيوعي للسقوط. بيد أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر قد وفرت فرصة ذهبية لقوى غربية كثيرة لإحياء نزعات ماهوية ثقافية تصل إلى حد العنصرية البغيضة في الكثير من الأحيان، ومن علامات ذلك مهاجمة ثقافة المسلمين وأنماط حياتِهم وطرق معاشهم، ودمغهم بكل ما هو قبيح. ولا يقتصر الأمر على القول بأن ثقافة المسلمين وعقائدهم مصادمة في الصميم لقيم الحداثة الفكرية والسياسية فحسب، ولكن يتعدى ذلك إلى اعتبارها مغذية بطبعها لنزعات الإرهاب والعنف الأهوج التي تهز عوامل الاستقرار في العالم. كما أنه غدا أمراً شائعاً عزو جميع ما تعانيه المنطقة العربية والإسلامية من أزمات وعاهات إلى عوامل الدين والثقافة بصورة معزولة عن لعبة السياسة والاستراتيجيات الدولية الكبرى التي كانت وما زالت تتحكم في مسارات المنطقة ومصائر شعوبِها، سواء أكان ذلك بقوة الأساطيل والاحتلال العسكري الفِجّ، أم بقوة التدخلات السياسية والديبلوماسية والضغوط الاقتصادية، وهي تفسيرات تتيح للقوى الغربية غسل أيديها جملة من الأزمات والمشكلات التي تعانيها الشعوب العربية والإسلامية.

وأضرب لهم مثلاً ما يشهده عراق اليوم من دمار شامل وفوضى عارمة، فإن القراءة الغربية لا ترى في الاحتلال العسكري الأمريكي الأنجلوسكسوني سبباً لذلك، وإنما هي أسباب دينية ونفسية، كوجود حالة عدوانية دينية كارهة للديمقراطية والإصلاح السياسي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما يعانيه العرب عموماً من مشكلات سياسية واقتصادية، فما ذاك وفق هذه القراءة إلا نتيجة طبيعية للإخفاق الثقافي والديني، أما مشكلات العنف السياسي فإنما هي منتج آلي للتكوين الديني والمدارس الدينية التي تغذي الجماعات المتشددة بثقافة العنف والكراهية للآخرين. ولا يخفى ما في هذه القراءة من تغييب لأكثر العوامل قوة وحضوراً، وهو السياسة وتعقيداتها وما تنطوي عليه الاستراتيجيات الدولية من ألاعيب تحرك باعثة للأزمات ومثيرة للفتن.

كتب الباحث الأمريكي فرنسيس فوكوياما عشية أحداث الحادي عشر من سبتمبر على صفحات جريدة الجاردين البريطانية متسائلاً عن سر هذا الدفق الإرهابي المنبعث من المجتمعات الإسلامية، ومنطقة الشرق الأوسط تحديداً دون غيرها من مواقع العالم الأخرى، وما الذي يجعل هذه المنطقة من العالم قلعة عصية على تمدد القيم الليبرالية العلمانية؟ والجواب واضح وضوح السؤال عند فوكوياما على الرغم من معرفته المحدودة بتاريخ المنطقة وأوضاع شعوبها البالغة التركيب والتعقيد، وهو أن الشعوب الإسلامية في جملتها ما زال بينها وبين تقبل قيم الحداثة والتكيف مع متطلباتها حجاب مستور، بحكم تشبثها العنيد بمواريث دينية صلبة، مما وفر أرضية مناسبة لتخصيب الإرهاب والإرهابيين. وإذا كان العلاج ممكناً من

وجهة نظر فوكوياما فلابد أن يبدأ باعتماد مشروع إصلاح ديني يكون حاضناً لقيم العلمانية والحداثة ومجففاً لمنابع الإرهاب والإرهابيين، نسجاً على منوال ما جرى في أوروبا القرن السادس عشر. لكن فوكوياما، على الرغم من أنه لم يجد غضاضة في استدعاء مقولة هنتنجتون حول صراع الحضارات وما أسماه هذا الأخير «بالحدود الدموية للإسلام»، إلا أنه يبشر قرّاءه بأن الأنموذج الليبرالي المعلمن ما زال بخير وعافية، ولابد أن يغمر العالم في نهاية المطاف ويقهر ما بقي من مواقع الصد والممانعة «الأصولية» في العالم الإسلامي. وغير خاف أن هذه النظرة تذكر بحتميات النظريات الرؤيوية المسيحية المنذرة بنهاية العالم بعد عودة المسيح وانتصاب الصليب. فبعد سقوط المعسكر الشيوعي وزعزعة الأيديولوجيات الشمولية يذكر فوكوياما قراءه بأن التاريخ قد استنفذ مختزناته «الباطنية» ولم يبق سوى بعض الأصوات الاحتجاجية ذات الأصول الإثنية أو التوجهات الأصولية التي لا تقوى على مغالبة مصيدة التاريخ الأمريكية[1].

أما زميله المستشرق الأمريكي البريطاني برنار لويس الذي وإن عُرفت عنه إحاطته بتاريخ المنطقة وأوضاعها، فقد عرف عنه أيضاً انحيازه الصهيوني البارز، فقد جدد التأكيد على مقالاته المعهودة حول تشبث المسلمين بثقل الموروث الديني والتمركز حول الذات بما يجعلهم عاجزين عن مجاراة التحولات الهائلة التي فرضتها الحداثة الغربية من حولهم خلال القرون الثلاث الأخيرة، فالمسلم الممتلئ

(1) See, Francis Fukuyama, The West Has Won, (The Guardian, Thursday, 11 October, 2001).

بروح الأمة السامية، الذي لا يتصور نفسه إلا سيداً للعالم يجد صعوبة في الأخذ عن الأمم «الكافرة» أو تقليدها في صنائعها وأنماط حياتها. ويضيف لويس بأن الديمقراطية تظل نبتة غريبة وذابلة في أرض المسلمين بسبب ثقافتهم السياسية التي تحل فيها قيم الطاعة محل الحرية، والمؤمن بدل المواطن، والأمة محل الفردية الذاتية، هذا إذا استثنينا الحالة التركية التي تقدم أنموذجاً ملهماً في أرض الإسلام الجدباء والنابضة بالعنف[1].

ونحن وإن ذكرنا هذه الهنات النظرية والتعميمات السياسية التي تطبع بعض القراءات الغربية، فإننا لا نرى أن الثقافة الإسلامية أو أوضاع المجتمعات الإسلامية بخير وعافية وليس فيها ما يستحق الإصلاح والتطوير، ولكن الذي نريد إبرازه هو أن مشكلة هذه القراءات تكمن في أنها تلتقط بعض المفردات الجزئية هنا أو هناك على نحو اختزالي فيه كثير من الشطط مع تجاهل متعمد لعوامل أخرى ربما هي أكثر فاعلية وتأثيراً في صنع الظواهر وتوجيه مسار الأحداث، كما أن هذه القراءات تنطلق في صورتها العامة من موقع الشعور بالتفوق والفرادة، فلا ترى في مسار الحداثة «المظفر» إلا وجوهه المشرقة والملهمة، ولا ترى في تاريخ بقية الحضارات والمجتمعات إلا إرثاً متناسلاً من الجمود والإخفاق.

(1) Bernard Lewis, The Crisis of Islam (Weidenfeld a Nicolson, London, 2003).

المعسكر الديمقراطي العربي

أما على الصعيد العربي فقد نحت بعض النخب الفكرية والسياسية منحى التشديد على ما يسمى بالقيم الديمقراطية، أو ما يطلق عليه عادة الثقافة السياسية الديمقراطية باعتبارها من الشروط الأساسية لنشأة الديمقراطية في البلاد العربية والإسلامية، من أمثال صادق جلال العظم ومحمد الشرفي وجورج طرابيشي وشاكر النابلسي وهاشم صالح وغيرهم. وبمقتضى هذه القراءة فإن الرقعة الإسلامية عموماً والعربية منها على وجه الخصوص بقيت قلعة ممانعة لامتداد الرياح الديمقراطية، خلافاً لجل مناطق العالم الأخرى، بسبب تخلف قيمها الثقافية وثقل المواريث التاريخية الإسلامية المحكومة بالاستبداد وأخلاق الطاعة العمياء بما لا يترك مجالاً لقيم الحرية والنزعة الفردية، ومن ثم لا سبيل للعرب والمسلمين إلى ولوج بوابة الحداثة السياسية والديمقراطية إلا بالبدء بمشروع إصلاح ثقافي وديني واسع النطاق يسبق أية عملية ديمقراطية ما دامت هذه الأخيرة لن تأتي ضمن مناخات «التخلف» هذه إلا بالقوى المعادية للديمقراطة ولقيم الحداثة.

ومن المفارقات العجيبة أن أضحت الثقافة جحراً عميقاً تختفي فيه قوى كثيرة كل حسب رهاناتها ومصالحها الخاصة، فالقوى الغربية غالباً ما تجد في تفسيرات الثقافة والدين ملجأ آمناً لتبرئة نفسها من كل ما جرى ويجري في هذه المنطقة من العالم من صراعات وتوترات، في حين أن الأنظمة العربية والإسلامية وجدت في التفسيرات الثقافوية مهرباً للالتفاف على مطالب الإصلاح السياسي، بحجة أن شعوبَها

مازالت في طور القصور الذاتي والتخلف الثقافي، وهو ما يحجبها عن إدارة شؤونها السياسية بنفسها. أما النخب «الحداثية» فقد لاذت بالثقافة عزاء لنفسها مما تعانيه من اغتراب عن المحيط الشعبي، وجلباً للدعم الخارجي باعتبارها الخط الدفاعي الأول والأخير عن قيم «العقلانية» والاستنارة في وجه التهديد «الأصولي» وبحر الجمود الثقافي والسياسي العربيين.

وبالجملة يمكن القول إن الأطروحات الثقافوية للموضوع الديمقراطي في العالم العربي تستهدف غايتين اثنتين:

أولاً: احتكار جملة من القيم السياسية والفكرية بِعَدِّها أس البنيان الديمقراطي مع حجبها عن الآخرين. ومن المعلوم أن لعبة احتكار الأرصدة الرمزية والمشروعية المعنوية لا تقل خطورة عن لعبة الاستئثار بالمغانم والمصالح المادية. فالذين يشددون على صبغ الديمقراطية بصبغة أيديولوجية جوهرية يعملون على احتكار هذه الثقافة الديمقراطية وتقديم أنفسهم على أنهم جزيرة استنارة ضيقة في محيط من التخلف الثقافي والسياسي العربي، وهكذا تصبح الأولية وفق هذه القراءة هي تجذير قيم «الاستنارة» والتحديث والعقلنة وما شابه ذلك، بدل فسح المجال أمام المشاركة السياسية الشعبية ورفع القيود الحاجبة لحرية الناس والكابحة لإرادتهم. وعليه، فليس مهماً أن يكون الحاكم معبراً عن إرادة الناس ومستجيباً لمصالحهم وأشواقهم العامة، ولكن أن يكون «حداثياً» وتنيويرياً، بل، كما يقول ابن خلدون، أن يدق الأعناق ويجدع الأنوف إن دعت الحاجة.

وليس سراً القول هنا بوجود قراءة شائعة في الكثير من الأوساط السياسية وحتى الأكاديمية الغربية ذات بصمات إسرائيلية مفادها أن هذه الشعوب الإسلامية الهائجة والعنيفة لا يمكن ضبطها إلا بحاكم «مستنير» لا يتردد في رضخ الرؤوس ودق الأعناق إذا لزم الأمر، كما أن الحاكم الجدير باكتساب صفات الاستنارة والتحديث والطلائعية هو في الغالب ذاك الذي يخضع للأجندة السياسية والأولويات الإستراتيجية الغربية.

ثانياً: تأسيس مشروعية استبعاد قوى سياسية واجتماعية معينة عن طريق تصنيفها خارج دائرة «القوى الديمقراطية» ووسمها بخصال قادحة ومنفرة من قبيل الأصولية والظلامية والقوى الدينية وما شابه ذلك. فقد غدا أمراً مألوفاً خلال العقدين الأخيرين الاستنجاد بمقولة القيم أو الثقافة الديمقراطية لاستبعاد قوى إسلامية ووطنية باعتبارها معادية في الصميم للديمقراطية ومتربصة بها، والحجة المستخدمة دوماً هي أن القوى المعادية للديمقراطية إنما تريد استخدام صناديق الاقتراع مطية للاستيلاء على السلطة لتتخلص إلى نسف الأسس الديمقراطية من القواعد، وفي هذا الإطار يمكننا أن نفهم تحويل الساحة السياسية والثقافية إلى ما يشبه الخنادق الحربية المتقابلة بين ما يسمى بالأصوليين والديمقراطيين وبين الحداثيين والظلاميين وما شابه ذلك، فقد أضحت الديمقراطية تستخدم بصورة احتكارية واستبعادية بما يشبه الطوائف والنحل المغلقة التي تحرص عادة على إقامة العوازل وتحصين الحدود بدل البحث عن المشترك الجامع. فالديمقراطيون، على ما يردد هؤلاء، هم اللائكيون الخُلّص، وهم

الذين يجلبون قيم الحرية ويؤمنون بثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان، أما خصومهم فهم الأصوليون الذين لا يقيمون وزناً لثقافة الحرية، والمارقون من كل ما له علاقة بثقافة «الحداثة» وما فيها من قيم. وفي محاولة لتسييج الديمقراطية بحدود استبعادية صارمة عمدت هذه الأطراف إلى رفع المطلب العلماني شرطاً لازماً للديمقراطية ولدخول الحياة السياسية جملة، وتبعاً لذلك غدا على المرء أن يحدد خندقه ويضبط موقعه بصورة واضحة وقاطعة، فإما أن يكون علمانياً ديمقراطياً مستنيراً، وإما أن يكون متديناً وخصيماً للديمقراطية، والحداثة السياسية، ويزداد الأمر تعقيداً حينما يتم تبني علمانية صلبة ووثوقية على طريقة لائكية الفرنسيين التي هي أشبه ما تكون بالمدونة الدينية أو المنظومة الكلامية المغلقة.

على أنه من المعلوم أن التشديد على البعد الأيديولوجي أو الثقافي للمسألة الديمقراطية يعد جزءاً من بعض الاستراتيجيات الدولية المتقاطعة مع حسابات بعض النخب ومصالحها، التي تقوم على تسييج الخيار الديمقراطي بشروط وإلزامات مسبقة لكبح مسار الحركة السياسية العربية والحيلولة دون صعود قوى ذات توجهات وطنية أو قومية أو إسلامية لا تنسجم مع مصالح وأولويات هذه الأطراف. ففرنسا مثلاً غالباً ما تلجأ إلى لعبة الثقافة والقيم لتثبيت مواطئ قدميها في مستعمراتها المغاربية والأفريقية وتأبيد نفوذها الثقافي والسياسي المتراجع لمصلحة التمدد الأنجلوسكسوني... وهكذا بدل أن تكون الديمقراطية أداة لمداولة الشأن العام وإدخال أوسع القوى الاجتماعية والشعبية إلى ساحة الحركة السياسية والحياة العامة، أمست مدخلاً

للاحتكار وأداة للإقصاء. والغريب في الأمر أن الذين يعكفون اليوم على رسم الحدود الفاصلة وتوزيع العلامات المسجلة كانوا إلى وقت قريب ينعتون النظام الديمقراطي بأنه بدعة برجوازية لتشريع السيطرة والاستغلال الطبقي، وليس في رصيدهم النظري ولا السياسي ما يسمح بتصنيفهم ضمن المربع الديمقراطي أصلاً، فضلاً عن أن يكون هؤلاء أصحاب الحل والعقد أو المنة والحجب للديمقراطية، بل إن بعض هؤلاء الذين لا يترددون اليوم في إلقاء المواعظ والدروس حول الديمقراطية وفضائل «المجتمع المدني» كانوا إلى وقت قريب يقومون بمهمة تسويغ الاستبداد وحماية المستبدين تحت دعاوى أولوية التحديث والتنوير ومواجهة المخاطر الأصولية وما شابه ذلك على أي مهمة أخرى.

الديمقراطية والعلمانية

هناك اتجاه بارز بين كثير من المثقفين والسياسيين العرب وأقرانهم الغربيين ينحو منحى ربط الديمقراطية بالعلمانية، بل يعدّ العلمانية شرطاً مسبقاً لأي قبول بالخيار الديمقراطي، وذلك سيراً على منوال صبغ الديمقراطية بقيم جوهرية محددة سلفاً، مما يضيق المربع الديمقراطي عند حدود بعض النخب «الطلائعية» المشبعة بالقيم العلمانية والمدنية. هذه الأطروحة السائدة خصوصاً بين بعض العلمانيين الجذريين والمراهنين على تعميق حالة الاستقطاب الايديولوجي والسياسي في العالم العربي، من مثل عفيف الأخضر وسيد القمني وعبد المنعم الأعسم وعزيز العظمة وصادق جلال العظم

وكمال عبد اللطيف[1] وغيرهم. وتلقى هذه القراءة قدراً غير قليل من الدعم والإسناد الخفي والمعلن من قبل بعض القوى الدولية الحريصة على ضبط إيقاع الحركة السياسية العربية والتحكم في مساراتها من خلال قصر دائرة المشاركة السياسية على بعض التيارات النخبوية العلمانية والطلائعية، كما أن نظريات العلمنة التي بدأت تفرض نفسها بصورة متزايدة على الأوساط الأكاديمية والفكرية منذ القرن التاسع عشر قد ساهمت بشكل أو بآخر في ترويج مقولة الديمقراطية العلمانية.

ولسنا في حاجة هنا إلى تفصيل القول في الأسس النظرية التي تقوم عليها الأطروحات العلمانية، فقد بسطنا القول حول هذا الموضوع في الفصول السابقة، ولكننا نكتفي هنا بتناول المسألة من الزاوية السياسية دون غيرها.

مما يؤكد تهافت الاقتران الاعتباطي بين العلمانية والديمقراطية في العالم العربي الفسيح أنه لا توجد عندنا تجربة علمانية واحدة يمكن الاطمئنان إليها ووصفها بالمدنية الديمقراطية بأتم معنى الكلمة، بل يشهد الواقع، خلافاً لذلك، أن الحكومات الأكثر «تلييكاً» (نسبة إلى اللائكية الفرنسية) وعلمنة هي الأكثر استبداداً وتسلطاً، والأكثر انفصالاً عن المجتمع وانسلاخاً منه، ومثال ذلك تونس والجزائر وسوريا والعراق واليمن الجنوبي سابقاً وإلى حدّ ما مصر.

أما الدول المنعوتة بالدينية والمحافظة مثل المغرب واليمن

(1) أنظر مثلاً كمال عبد اللطيف، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، مجلة الوحدة، العدد 31-32، نيسان/أيار 1987، ص 61.

والأردن والبحرين والكويت، فالثابت أنّها أقل استبداداً وتعدياً على حريات الناس وحقوقهم، ولئن لم ترتق إلى مصاف الدول الديمقراطية، فقد فسحت المجال أمام قدر من فضاءات التعبير الحر والتنظيم المستقل عن سيطرة الدولة لم تتحه أخواتُها المنعوتة بالحداثية والتقدمية. بل إن العلمانية، كما تُمارس في معظم البلاد العربية والإسلامية، تبدو عاجزة عن تأسيس الوفاقات السياسية والتسويات الاجتماعية التي هي شرط لازم لقيام حياة سياسية هادئة ومستقرة.

ومما يجعل من العلمانية في هذه المنطقة من العالم قرينة التسلط السياسي هو أنها لم تكن في أي وقت من الأوقات تعبيراً عن مصالح القوى المجتمعية الواسعة بقدر ما كانت انعكاساً لمصالح بعض الفئات النخبوية المتسلحة بمخالب الدولة ثم بحماية القوى الخارجية. وعليه فإن غياب الديمقراطية في المنطقة العربية على وجه الخصوص لا يعود إلى قلة الطلب على الديمقراطية أو الممانعة في قبولها لاعتبارات دينية أو ثقافية على ما يشيع بعضهم، بقدر ما يعود إلى صعوبة التحكم في ماجريات العملية الانتخابية والنتائج التي يمكن أن تتمخض عنها صناديق الاقتراع. وعلى هذا الأساس تلجأ القوى الخارجية ذات المصالح إلى دفع نخبها المحلية التابعة إما إلى تجميد الأوضاع القائمة بحجة المخاطر الأمنية والسياسية التي عساها تتهدد الوضع العام، وإما إلى الانقلاب جملة على «العملية الديمقراطية» ونسف صناديق الاقتراع إن هي لم تأت بالنخب المطلوبة دولياً، كما وقع في الجزائر مثلاً. وخلافاً للقراءة المهيمنة التي تصور المنطقة العربية وكأنها بحر واسع من الجمود والتخلف السياسي نتيجة عزوف

الناس عن مطالب الإصلاح والتغيير، فإن واقع السجون والاعتقال والنفي السياسي يبين ارتفاع الطلب على الديمقراطية في البلاد العربية، وارتفاع كلفته على الشعوب والقوى السياسية.

على أن الأمر هنا لا يتعلق بصياغة قانون مطّرد يساوي بين العلمانية والاستبداد في وجه قانون معاكس يقرن العلمانية بالديمقراطية والتسامح، بل كل ما أردناه هنا التنبيه على جانبين اثنين هما:

أولاً: ضرورة قراءة العلمانيات على نحو ما تعمل على أرض الواقع بألوانها المتعددة وأشكالها المختلفة، بدل التشبث بنظرية كلية ومجردة للعلمانية لا علاقة لها بواقع الشعوب وتجاربها الحية.

ثانياً: إن العلمانية في المنطقة العربية، ولظروف تاريخية وملابسات سياسية تتعلق بوضع العرب وما يحيط بهم من استراتيجيات دولية، قد اقترنت، إلى حد كبير، بالاستبداد والتسلط السياسيين، ولم تجلب معها الديمقراطية أو شيوع قيم التسامح على نحو ما يشاع.

ولعله من المهم النظر إلى العلمانية السياسية من زاوية كونها تسوية عملية لمعضلة الانقسام الديني والطائفي الذي شق القارة الأوروبية منذ القرن الخامس عشر وأنها لم تكن خياراً أيديولوجياً أو نخبوياً، وحينما تفقد العلمانية قدرتها على المساومة السياسية وعلى ضمان الوحدة الاجتماعية كما هو واقع الحال في المنطقة العربية والإسلامية، فإنها تتحول إلى أداة للانقسام الاجتماعي وتغذية مكامن التسلط السياسي.

ولا ننس هنا أن الحل العلماني في العالم الإسلامي الذي جاء

مرافقاً لتسربات النفوذ الخارجي عجز عن تكوين قاعدة إجماع عام من قبل مختلف القوى الاجتماعية والشعبية على نحو ما حصل في الغرب الأوروبي والأطلسي. وطبعاً هذا لا يعني عدم وجود تيار فكري وسياسي في المنطقة العربية ينافح عن التوجهات العلمانية، أو أن المنطقة العربية والإسلامية لا تشكو من بعض التوترات الطائفية والمذهبية في هذا الموقع أو ذاك، ولكن الثابت أنه ما لم يتكون إجماع شعبي وتكتل سياسي حول الحل العلماني فلن يقدر على تأسيس الاستقرار الأهلي المفقود اليوم، أو إقامة ديمقراطية مستقرة.

وصفوة القول إن العلمانية، شأنَ الدين أو الأديان عموماً، تخضع لملابسات التجربة التاريخية الحية وحاجات الشعوب ومختزناتِها الفكرية والرمزية، إذ يمكن للدين أن يلتقي مع الاستبداد في ظروف وأوضاع معينة، كما يمكنه أن يكون قوة مقارعة للاستبداد والمستبدين في أوضاع مغايرة، مما يجعل من التعسف الحديث عن دين استبدادي بإطلاق، أياً كان هذا الدين، كما يمكن للعلمانية أن تتلبس بالاستبداد والإكراه في مواطن وظروف محددة، وقد تكون قرينة للانفتاح والسماحة والاعتدال في أوضاع أخرى ومجتمعات مغايرة، مما يجعل من الاعتباط مزاوجة العلمانية بالديمقراطية أو التسامح، بل إن الدين الواحد والعلمانية الواحدة يمكنهما أن يخضعا لحركة تجاذب واستقطاب بين قوى سياسية واجتماعية مختلفة، كما يمكن أن يخضعا لفاعليات تأويلية متباينة. ودونك النظام الإسلامي في إيران حيث يتدافع التيار الإصلاحي مع غريمه المحافظ حول الخيارات التأويلية ووجوه شرعنة الإسلام، وما إذا كان ذلك لمصلحة توسيع دائرة الحريات والمشاركة في الشأن العام أم لمصلحة الحجب

والمنع، كما هو شأن النظام العلماني في تركيا، حيث يتجاذب الإسلاميون والقوى المدنية مع العساكر حول طبيعة النظام العلماني ومساحات الحرية التي يسمح بها. فبينما تشدد المؤسسة العسكرية على لائكية صارمة الحدود تمكنها من بسط يدها على مقاليد المجتمع وضبط وتيرة الحركة السياسية والاستيلاء على الدين، يتشبث الإسلاميون وبعض القوى السياسية الأخرى بعلمانية حيادية لإلجام المؤسسة العسكرية وتخليص الحقلين الديني والمدني من بين أنيابِها.

أما الديمقراطية فهي ليست نحلة طائفية ولا مذهباً عَقَدياً مغلقاً، ولا هي معسكرات ثابتة المواقع والخطوط على غرار الأيديولوجيات الشمولية الكبرى، بل هي في أساسها جملة من الآليات الإجرائية التي تسمح بإدارة الشأن السياسي بصورة رشيدة، وهي فضلاً عن ذلك متاع مشاع ومشترك بين الناس يأخذ به من يشاء ويتركه من يشاء. ولو أنعمنا النظر في ماجريات الأمور على أرض الواقع لرأينا أن الآليات الديمقراطية قد أخذت بها الكثير من القوى العلمانية والأحزاب اللادينية كما أخذت بها القوى والأحزاب الإسلامية على السواء، فثمة أحزاب علمانية وإسلامية ذات توجهات ديمقراطية، كما أن هناك قوى إسلامية وعلمانية غير ديمقراطية.

ومما يؤكد على هشاشة صبغ الديمقراطية بطابع ثقافي أو أيديولوجي صارم ما نراه واقعاً من اشتغال الديمقراطية ضمن بيئات ثقافية وحضارية متباينة، وفي إطار مرجعيات متنوعة، سواء أكان ذلك في الفضاء الأوروبي والأطلسي الذي يعد الموطن الأصلي لولادة المشروع الديمقراطي، أم في غيره من مواطن العالم الأخرى، كالفضاء

البوذي في اليابان وتايلاندا وسريلانكا، أو الفضاء الهندوسي في الهند حيث تأسست ديمقراطيات مزدهرة ومستقرة بعض الاستقرار.

أما في العالم الإسلامي فقد أخذت بالفكرة الديمقراطية بعض الأحزاب الإسلامية، كحزب العدالة والتنمية في تركيا، ونظيره في المغرب، وحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن، وحركة النهضة في تونس، وحزب الإصلاح في اليمن، والإخوان المسلمين في مصر، وحركة مجتمع السلم، وحزب الإصلاح والنهضة في الجزائر، وغيرها، كما تبنتها سابقاً الأحزاب الوطنية الاستقلالية ذات التوجهات الإسلامية وجعلت منها عاملاً دافعاً لمقاومة القوى الاستعمارية، مثل حزب الاستقلال في المغرب، وحزب الوفد في مصر، والحزب الدستوري بقيادة الثعالبي في تونس سابقاً، كما تبناها اليوم كثير من الأحزاب ذات الجذور القومية والشيوعية.

الديمقراطية والليبرالية

إن الربط التلازمي بين الديمقراطية والليبرالية لا يقل هشاشة عن الربط بين الديمقراطية والعلمانية. ولعل وجه القصور في هذه القراءة يعود إلى النظرة الاختزالية إلى النظام الليبرالي من خلال فلسفاته السياسية والحقوقية دونما انتباه إلى ما يحكم هذا النظام من آليات تحكم وضبط لا علاقة لها بما يتحدث عنه الحقوقيون والفلاسفة الليبراليون من قيم مثالية.

ذلك أن النظام الليبرالي، كما يذكر كارل شميت، ليس مجرد مدونة نظرية قوامها الفردية الحرة والحقوق المدنية بل هو حالة

تاريخية مركبة تعايشت مع قيم التحررية السياسية والحقوقية مثلما تعايشت مع التوسع الاستعماري الاستيطاني في الخارج ومع توجهات السيطرة والاستغلال الداخلي، وهو ما يؤكد من وجهة نظر المفكر الألماني أن عملية الالتقاء بين النظام الليبرالي والديمقراطية ليست حالة ثابتة ودائمة على ما يدعي الليبراليون. على أن النظام الليبرالي «الديمقراطي»، كما يرى شميت أيضاً، ما كان له أن يشتغل بنجاعة لولا تركيز الدولة قوة قاهرة وعليا، سواء لإلجام منازعيها في الداخل أم لشن الحروب والتوسع في الخارج. وهذا ما يفسر إعطاء شميت أولوية قصوى لفكرة السيادة المطلقة، وحق الدولة في التدخل لضرب القوى المهددة لسير النظام العام على أي شيء آخر. فالنظام الليبرالي لا يمكنه أن يعمل بنجاعة كافية إلا ضمن مناخات الاستقرار والهدوء، وهذا الشرط لا يمكن تحقيقه إلا في إطار دولة قوية وضابطة للحركة العامة للمجتمع وسير مؤسساته الحيوية.

أما الدولة الحديثة حسب رؤية شميت فهي تتأسس على مقولة السيادة الكاملة وغير المجزأة، التي هي في جوهرها لاهوت مسيحي معلمن؛ فهذه السيادة تتطلب، في نظره، إصدار قرارات مطلقة لا تحيل إلا على نفسها، بما يشبه المعجزة الخارقة في الفكر المسيحي. ولا يتردد شميت في القول إن مقولة الدولة في الفكر السياسي الحديث ليست إلا استدعاء للمخزون الكلامي المسيحي حول الرب المطلق والكامل، بما يسمح بالقول إن هذه الدولة هي بمثابة لاهوت العصر الحديث.

كما أن شميت لا يتردد أيضاً في نقد التصورات الليبزالية التي تراهن على ضبط حركة الدولة ضمن حدود التشريعات القانونية

الصورية، فهو يرى أن صاحب السيادة الفعلية المشرف على إدارة شؤون الحكم لا بد أن يمتلك حق التدخل لإعادة الأمور إلى نصابها الطبيعي، خصوصاً في الظروف الاستثنائية، مثل أوقات الاضطرابات الأهلية أو صعود قوى سياسية لا تنسجم مع أسس النظام وهويته العامة، وهي بطبعها ظروف اعتباطية غير متوقعة، مما يجعلها تفوق آليات الضبط التشريعي. ومن المعلوم هنا أن عين شميت مركزة على النقابات والقوى اليسارية التي كان يرى أنها تمثل تهديداً لأسس النظام النازي الذي ينافح عنه. ويخلص شميت إلى القول بأن مقولة الليبراليين بحل السيادة العلوية والدائمة للحقوق والتشريعات القانونية مقولة زائفة وعديمة الجدوى، لأن مثل هذه القوانين لا تستطيع أن تصمد أمام صدمات المصادفات التي تتهدد الأمن العام ووجود النظام السياسي من الأساس. وعلى الرغم من أن شميت لا يقلل من دور الحماية القانونية وآليات الرقابة وعوامل التوازن السياسي التي يقوم عليها النظام الليبرالي، إلا أنه يشدد على محدودية صلاحيتها ضمن الظروف العادية، فضلاً عن الأوضاع الاستثنائية[1].

أما السياسي عنده فهو يتطابق في الدولة القومية مع كل تناقضاتها وصراعاتها وليس في المدونة الفلسفية أو الحقوقية الليبراليتين، وهذه الدولة لا معنى لها من وجهة نظر شميت دون إقامة خطوط التمايز الواضحة بين الصديق والعدو أي من دون تحديد عدو لا بد من أن

(1) Carl Schmitt, Political Theology , Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Translated by George Schwab (Massachustes, London, MIT Press Cambridge, 1988), 15.

تحشد ضده المشاعر النفسية والإرادات القتالية بعد أن تضفى عليه صفات الشر والقبح بامتياز، فالدولة عنده تفقد وظيفتها كدولة إذا ما تخلت عن تحقيق شرطين متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ أولهما تعبئة المواطنين للحرب، وحشد مشاعرهم ضد عدو داخلي أو خارجي، وثانيهما عدم التردد في قتل هذا العدو عند الحاجة. ولا يستنكف شميت، مثل الفيلسوف الإنجليزي هوبس، من القول بأن عالماً تنتفي عنه إمكانيات الحرب والمقاتلة هو عالم بلا سياسة أصلاً، أي عالم خيالي لا وجود له على أرض الواقع.

ويخلص الكاتب الألماني إلى فك العلاقة الاعتباطية المزعومة بين الليبرالية والديمقراطية مؤكداً على أن السياسي هو في جوهره حقل تدافع ومنازعة وليس مجرد فضاء لتجسد الفضائل الأخلاقية والإنسانية على ما يقول الليبراليون، وإذا كان هنالك ما يستحق أن يوصف بالجدة والإضافة في النظام السياسي الليبرالي الحديث عموماً، فهو قيامه على آلية المساومة والوفاق بين مختلف القوى المتنازعة، مما يجعل الحلول التي يخلص إليها حلولاً موقتة ونسبية وليست نهائية أو دائمة، أي إن أهمية النظام الليبرالي من وجهة نظر المفكر الألماني تتمثل في ما يتيحه من حركة مساومة وتدافع عام للتوفيق بين مختلف المصالح المتضاربة، ولا تكمن هذه الأهمية في الادعاءات الفلسفية أو الحقوقية التي تقوم عليها[1]. وعلى الرغم مما يطفو على نصوص شميت من تحيز مضمر ومعلن في بعض الأحوال

(1) Carl Schmitt, Political Theology , Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Translated by George Schwab (MIT Press, 1988).

لنظام الرايخ النازي، إلا أن أهمية قراءته تكمن في تشخيصه للنظام الليبرالي ووعيه بمحدوديته، ولعل هذا ما يفسر العودة المتجددة إلى قراءات كارل شميت سواء في أوروبا أم الولايات المتحدة الأمريكية على الرغم مما علق بها من انحياز للنظام النازي.

أما الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي ميشال فوكو فقد فضل التنقيب عن آليات العنف والسيطرة التي لازمت نشأة النظام الليبرالي الغربي الحديث، وذلك من خلال قراءة هذا النظام بعيون الباحث المنقب والمؤرخ الممحص، بدل الاكتفاء بقراءة نصوص الفلاسفة والحقوقيين الليبراليين، التي لا تقدم نظرة دقيقة لمسار الدولة الليبرالية الحديثة بحسب رأيه. إن عصر الأنوار، كما يقول فوكو، لم يبتدع ثقافة الحرية وحقوق الإنسان فحسب، بل ابتدع في الوقت ذاته نظام السجن والرقابة العامة.

ولعل الإضافة النوعية التي قدمها فوكو تتمثل في الانتقال بالموضوع السياسي من القياسات المنطقية والمطارحات القانونية الصورية للفلاسفة ورجالات القانون إلى مجال الحرب ولغتها، ولذلك فإن المتابع للقاموس الاصطلاحي لفوكو يلحظ تردد مفاهيم الحرب، نحو التكتيك - الاستراتيجيا - الكتيبة - الثكنة - المناورة - الاكتساح - الغزو وما شابه ذلك، بل إن فوكو لا يتردد في القول بأن السياسة ليست إلا امتداداً للحرب بشكل آخر، وهي في صورتها الحديثة ليست سوى تطبيق للأنموذج العسكري الذي أثبت قدرة خارقة على ضمان الاستقرار ومنع حالة الفوضى الأهلية في مجال الاجتماع السياسي. فالسياسة الحديثة التي تنشد السلم الداخلي وطرد شبح الاضطراب والفوضى قامت في جوهرها على تطبيق النموذج

العسكري وآلياته التنظيمية الداخلية، ومثالها في ذلك حركة الكتل العامة، القوات العسكرية الوظيفية الطيعة، الوحدات العسكرية في الميدان وفي الخنادق، المهمات والعمليات. فقد كان للجيوش، كما يقول فوكو، وخصوصاً في القرن الثامن عشر، دور بالغ الحيوية في طرد شبح الحروب الأهلية وفرض الاستقرار المدني. يعود ذلك إلى أنها كانت قوات فعلية رادعة، وسيفاً مصلتاً فوق الرؤوس يتهدد الرقاب، وهي إلى جانب ذلك ربما الأهم لأنها امتلكت معارف وتقنيات ضبط ورقابة قابلة للاستخدام والتعميم على الجسم الاجتماعي الواسع، بما جعل آلية الضبط والردع هذه لا تنفصل عن آليات المعرفة التي امتلكتها الجيوش «الحديثة».

وخلافاً لمؤرخي الأفكار الذين يرجعون حلم المجتمع الكامل إلى فلاسفة القرن الثامن عشر وحقوقييه، فإن فوكو يقول بأن هنالك ما يمكن تسميته «بالحلم العسكري»، وهو لا يقل أهمية وتأثيراً عن حلم الفلاسفة ورجالات الفكر.

أما المرجعية الملهمة في هذا النموذج فهي آليات تنظيم الجيوش وحركتها.

يقول فوكو: «إن الأنموذج الملهم هنا ليس حالة الطبيعة التي تحدث عنها فلاسفة الأنوار، بل الترابط والانسجام بين قطع الآلة الميكانيكية، وليس التعاقد الاجتماعي الأولي، بل الإكراه المستمر، وليس الحقوق الأساسية بل التقدم في أصناف التدريب، وليس الإرادة العامة بل الطاعة الآلية والعمياء»[1]. ويلفت فوكو انتباه قارئه إلى أن

---

(1) Michel Foucault, Discipline ad Punish, The Birth of the Prison, Translated by Alan Sheridan (London, Penguin Group, 1991). 169.

الدولة النابليونية لم يصنعها رجال القانون وقاعات المحاكم على ما يقول مؤرخو الأفكار بقدر ما صنعها رجال الثكنات والخنادق الحربية، مما يجعل من الاختزال قراءة تاريخ الثورة الفرنسية من خلال مدوناتها الحقوقية والتشريعية.

يرفض فوكو المطارحة الليبرالية التي تصور السياسة موضعاً للتعاقد الاختياري بين مواطنين أحرار، مفضلاً التنقيب عن آليات التطويع والترويض التي خضعت لها أجساد وأرواح الأفراد في النظام الليبرالي الحديث، والتي اكتسب بموجبها هؤلاء صفة المواطن «الحر» و«الرشيد». فالمواطن عند فوكو ليس كائناً حقوقياً مجرداً على طريقة الليبراليين، بل هو أولاً وقبل كل شيء كائن حي خضع ولا يزال يخضع لأشكال شتى من الضبط والإكراه المغلظ والناعم. ولئن كانت القرون الوسطى قد سادها نظام عقوبات يقوم على مشهد استعراضي بالغ القسوة والجلاء، من قبيل تمزيق الأجساد وتقطيع الأوصال، إلى جانب استخدام العنف الاعتباطي والفجائي الذي يمارسه الملوك والأمراء وأعوانهم، فإن العصر الحديث قد استعاض عن ذلك بنظام السجن وآليات الانضباط والشد الناعمة والرقيقة ولكنها بالغة النجاعة والانبثاث في مختلف مناحي النسيج الاجتماعي والسياسي. فقد اكتشف نظام الرقابة على ما يقول فوكو أن السلطة تكون أكثر نجاعة ومردودية إذا ما اشتغلت بصورة دائمة وثابتة في أس النظام العام وفي أعماق النفوس بدل ارتباطها بالإرادة الاعتباطية لأصحاب السيادة الملكية والأميرية، وهذا يغني في الحصيلة النهائية عن الحاجة إلى استعمال أشكال العنف المغلظ والمرئي على نحو ما كان عليه الأمر في الحقب الوسيطة. وعلى الرغم من أن نظام الرقابة

الدائمة ليس ابتداعاً جديداً بدأ مع القرن الثامن عشر أو التاسع عشر على ما يقول فوكو إلا أن ما يميز هذه الحقبة قياساً بسابقاتها يتمثل في اكتشاف تقنيات رقابة جديدة أكثر فاعلية ونجاعة من الأدوات المعهودة سابقاً.

أما الأنموذج الأمثل لهذه التقنيات الجديدة، فهو سلطة «العين الخفية والبصيرة» بحسب قوله، هذه العين المستخدمة في مباني السَجون، والتي ترى وتراقب كل شيء دون أن تُرى[1]. فبفضل هذه التقنيات الجديدة أصبحت سلطة الضبط والرقابة منتظمة العمل بصورة منفصلة عن أي مركز سيادي محدد: إنها أشبه ما تكون بالآلة الميكانيكية الصامتة والمبرمجة التي ينتظم عملها وتسير عجلاتها وفقاً لمنطقها الداخلي والثابت، دونما حاجة إلى قوة خارجية لتشغيلها.

إن ما يميز القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قياساً على الحقب السابقة يتمثل في قدرتهما الفائقة على استخدام أدوات التحكم على أوسع نطاق ممكن، إلى جانب التحول من الاستخدام الفج للعنف العقابي المسلط على أجساد الرعايا إلى آلية ضبط ناعمة ولكنها بالغة النجاعة والقدرة على الانبثاث «الهادئ» في مختلف مناحي النسيج الاجتماعي. هكذا بدأت «فيزياء» السلطة الاجتماعية بالتوسع تدريجاً

(1) يقصد فوكو بالعين البصيرة هنا النظام المعماري للسجون الذي يتم بنصب برج مراقبة مرتفع يشرف على غرف السجن ويكون من أولى مهامه إتاحة عملية الرصد الدائم والمستمر لحركات المساجين وسكناتهم من قبل إدارة السجن، وقد أصبح هذا النظام فيما بعد «نموذجاً» مستخدماً في مختلف المؤسسات التي تقوم عليها الدولة.

واكتساح مواقع غير مسبوقة، ومن ثم الانبثاث في عموم الجسم الاجتماعي والسياسي، وقد كانت ولادة تقنيات الضبط الرقابي متزامنة مع ما أسماه فوكو بولادة فنون التحكم في الجسد وإخضاعه لأدوات الصقل والتشذيب[1]. وما يميز آليات الضبط «الجديدة» اعتمادها سلطة معرفية ناجعة تقوم على فنون التصنيف والتوزيع، ومن ثم القدرة على تشذيب أبدان الأفراد بعد ترميز سلوكياتهم وتدوينها، بما أتاح وضعهم تحت «العين البصيرة» للدولة وتحويلهم في نهاية المطاف إلى حقل من حقول المعرفة قابلة للمراكمة والمركزة تحت تصرف النواة الصلبة للدولة. إن ما يجعل النظام الليبرالي فعالاً ونافذاً، كما يرى فوكو، هو قدرته الفائقة على «بولسة» المجتمع وتطويع الأجساد، أي إخضاع الجميع لأصناف شتى من الضبط والرقابة، وامتلاكه سلطة معرفية لا تترك شاردة ولا واردة إلا وتخضعها لآلة التمحيص والتسجيل والدرس، أي للعبة التداخل بين سلطة المعرفة وسلطة الرقابة والضبط، إلى الحد الذي لا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى، ولعل هذا ما يجعل المواطن في المجتمعات الليبرالية طيعاً وناعماً ومنقاداً دونما حاجة لاستخدام العنف المغلظ أو استعمال العقوبات البدنية الفجة.

من المعلوم هنا أن نظام الضبط والرقابة الذي نشأ بادئ الأمر في الفضاء الكنسي لغايات دينية، ما فتئ أن انتقل تدريجياً بدءاً من القرن السابع عشر نحو الاستخدام في الفضاءات العلمانية الأوسع

(1) M. Foucault, 138-139.

وخصوصاً بين الجيوش، إذ انطلق هذا المسار بادئ الأمر من الثكنات العسكرية مما أتاح تنظيم الجيوش وترتيب حركتها وعقلنة تقسيمها للوقت وحسن توزيعه، ومنها انتقل إلى المدرسة التي بنيت بدورها على غرار الثكنات العسكرية، إذ أخضع التلاميذ إلى آليات ضبط وتنظيم شبيهة بما يخضع له العساكر، من قبيل دق الأجراس، وتوزيع الوقت، وتصفيق اليدين، والقيام والجلوس المحسوبين، فضلاً عن أشكال تنظيم التلاميذ، ونمط علاقتهم بالمدرس، وسلطة الإشراف التي لا تختلف كثيراً عن نظام التراتبية العسكرية المطبقة في الثكنات، وأخيراً تم نقل هذه الآليات إلى المصانع والمستشفيات، ومنهما إلى عموم الجسم الاجتماعي.

لو أخذنا قراءة فوكو هنا في الاعتبار فإنه لا يسعنا إلا القول بأن ما يجعل النظام الديمقراطي قابلاً للاشتغال والاستمرار، إنما يعود إلى ما يمتلكه من آليات ضبط ورقابة واسعة تغني عن الاستخدام المغلظ للعنف، اللهم إلا في بعض الفترات الاستثنائية والمحدودة، ثم إلى الخاصية الانضباطية للأفراد بحكم ما خضعت، وتخضع له أجسادهم وأرواحهم من سلطة تشذيب وصقل دائمين منذ مرحلة الطفولة، بما يجعل سلوكهم العام - بما في ذلك سلوكهم الانتخابي - قابلاً للتحديد والتوجيه ضمن وعاء سياسي محدد ومنضبط.

على أن أهمية القراءة التي تبناها كل من شميت وفوكو إنما تكمن في توجيهها النظر إلى زوايا مغيبة من خطابنا العربي والإسلامي في فهم النظام الليبرالي الغربي الحديث، وبخاصة ما يسكنه من قوى

تضليل وتحكم خفي ومعلن، وربما يعود ذلك إلى منزعنا المثالي في قراءة الديمقراطيات الغربية عبر نصوص بعض الحقوقيين والفلاسفة الأنواريين، على نحو ما نقلتها إلينا حركة الترجمة الانتقائية والمتعثرة، أو على نحو ما تمثلها الجيل الأول من الإصلاحيين الإسلاميين الذين بهرتهم مساحات الحرية في العواصم الأوروبية التي استقروا فيها بعض الوقت، أو بسبب الوسطاء السطحيين الذين يقدمون إلينا أنفسهم على أنهم أصحاب المعرفة والدراية بشؤون الحداثة والحداثيين، أو ربما لعملية التضليل الناتجة عن الصورة التي كانت وما زالت الديمقراطيات الغربية تقدم لنا من خلالها نفسها بأنها نظام الحرية والتحرر في مواجهة الأشرار والطغاة.

إن النظام الديمقراطي إذاً ليس نظاماً شفافاً تنعكس فيه الإرادة العامة للمواطنين على نحو ما نظر الآباء المؤسسون، بل كثيراً ما يكون هذا النظام تعبيراً عن مصالح النخبة السياسية المدربة على فنون المخاتلة والخداع، وعلى أساليب الخطابة والتلاعب اللغوي. وهو فضلاً عن ذلك استجابة لمصالح الأقوياء من دوائر النفوذ المالي والإعلامي والتجاري أكثر مما هو تعبير عن إرادة الناخبين وتحقيق لمصالحهم، وليس هنالك ما هو أبلغ اليوم من خيار الحرب ضد العراق الذي انخرطت فيه بعض الدول الأوروبية إلى جانب القوة الأمريكية، كما هو شأن بريطانيا وأسبانيا وإيطاليا، على الرغم من المعارضة الواسعة من الرأي العام التي تفوق الثمانين بالمئة في بعض الحالات. والسبب يعود إلى كون السياسات الخارجية، بما في ذلك مسألة شن الحروب، مسألة تتعلق بالمصالح القومية كما تقدرها

النخب السياسية والعسكرية ولا علاقة لها بالرأي العام، الذي يقتصر دوره غالباً على تناول القضايا الإدارية المحلية من تعليم وصحة وضريبة، كما أنه لا أحد يزعم اليوم أن بوش الابن وفريقه اليميني يعبران عن إرادة الناخب الأمريكي بقدر ما يعبران عن مصالح شركات النفط ولوبيات السلاح والتصنيع.

ولا ننس هنا أيضاً أن النظام الديمقراطي ولد مسكوناً منذ بواكيره بمحاولة المواءمة بين مقولة الحرية الداخلية وقيمة السيطرة والمصلحة والمجد القوميين في الخارج، ولذلك فلم يكن مستغرباً أن يتزاوج النظام الديمقراطي الغربي بانتخاباته وبرلماناته وصحافته الحرة مع لعبة التوسع الاستعماري الخارجي، هذا إذا علمنا أن صلاحية النظام الديمقراطي تقف عند حدود «المواطن» الحر والرشيد داخل الحدود القومية للدولة، كما لم يكن مستغرباً أن يكون كبار المنظرين والمنافحين عن القيم الليبرالية الديمقراطية أمثال ألكسيس دي توكفيل وجون ستوارت ميل وغيرهما من كبار المدافعين عن التوسع الإمبريالي دفاعاً عن المجد القومي في الوقت نفسه.

العلاج الإجرائي الديمقراطي ومعضلة الشر السياسي

إحدى الإضافات الأساسية والمهمة التي قدمها الفكر السياسي الواقعي بشقيه الإسلامي والأوروبي بدءاً بالماوردي وابن خلدون، ومروراً بمكيافيلي وهوبس، وانتهاء بميل وتوكفيل وهوبس وغيرهم تتمثل في النظر إلى الشأن السياسي باعتباره مجالاً للتدافع والصراع من أجل الاستئثار بأكثر ما يمكن من مقادير السلطة المادية والرمزية،

أي اعتبار الشر بمعناه الواسع صفة ملازمة لعالم السياسة والعلاقات الاجتماعية[1]. وعلى الرغم مما يطبع الفلسفة السياسية الواقعية من ملامح مخيفة بعض الشيء، خصوصاً حينما يتم تصوير الذات الإنسانية بمثابة الوحش الكاسر الذي لا يردعه كابح من دين وخلق أو ضابط من عقل وروية، أو حينما يتم تحويل الاجتماع السياسي إلى ساحة حرب ضارية مفتوحة، إلا أن هذه الفلسفة السياسية الواقعية مع ذلك قد فتحت أفق التفكير الجاد في الشأن السياسي وتشخيص شروره وآفاته بدل الاكتفاء بالركون إلى الممكن الأخلاقي والروحي المجرد، أي هي وفرت بشكل أو بآخرالأرضية المناسبة للتفكير في معضلة الشر السياسي المساكن للحياة السياسية والاجتماع الإنساني عموماً وصرف النظر عن المطالب المثالية، سواء أكان هذا الشر ناتجاً عن النزعات الاستحواذية المنغرسة في الطبيعة الإنسانية، كما يرى الفلاسفة الطبيعيون والذرائعيون، أم هو ناتج عن حاجة الناس إلى الاجتماع والالتقاء على نحو ما يؤكد الكثير من فقهاء الإسلام، أم هو ناتج عن غريزة «التأله» المركوزة في الإنسان أو «الطبيعة» الذاتية للملك الذي يميل إلى الانفراد بالمجد على ما يقول العلامة ابن خلدون.

وبما أن السياسة هي موطن المنازعات ولعبة الاستئثار والاستحواذ على ما يذكر هؤلاء الفلاسفة والاجتماعيون فقد ركزوا جهودهم الفكرية على كيفية الحد من الشرور الملازمة للعبة السياسة والتخفيف من وطأتها، وقد راوح ذلك بين من رآه في فكرة القانون المقيد ليد الحاكم وفصل السلطات بما يجعل بعضها رقيباً على بعض

(1) Paul Ricœur, Histoire et Vêrite' (Paris, Edetion de Seuil, 1967).

كما هو شأن مونتسكيو، ومن رآه في إلجام الحاكم وكف يده بسلطان الشريعة العلوية وفي كثرة العصائب من حوله كما هو شأن ابن خلدون، ومن رآه في افتكاك ما بيد الناس من سلطان القوة والمغالبة ثم وضعها بيد الدولة لتردع بعضهم عن بعض وتقيم علاقات المسالمة بدل المحاربة بينهم كما هو شأن هوبز (الدولة التنين) ثم هيجل (الدولة الكلية الناظمة للمصالح الجزئية).

أما أولئك الذين اكتفوا بالتشديد على خيرية الإنسان وشفافية العلاقات الاجتماعية فقد خلصوا في الغالب الأعم إلى تقديم معالجات أخلاقية مثالية منقطعة عن الواقع لا تتجاوز أدب النصيحة وتهذيب الأخلاق وتزكية دواخل النفوس، بدءاً بأفلاطون ومروراً بالفارابي وابن سينا وجمهرة واسعة من فلاسفة ومتكلمي الإسلام[1] ويعد ابن خلدون، معلماً فريداً من نوعه في سياق الفكر السياسي الإسلامي بحكم ما تتسم به أطروحاته من ميل نحو التشخيص الواقعي لشؤون السياسة والعمران، مما أتاح له أن يكتشف، بحسه التاريخي المرهف وخبرته العملية بعالم السياسة وشؤونها، أن ما يسميه «خلق التأله» مركوز في طبائع البشر مثلما أن شهوة الانفراد بالمجد حالة راسخة في الملك، وعلى هذا الأساس لا يتردد ابن خلدون في قياس العمران على منوال الجبلة الإنسانية أو ما يسميه بالطبيعة الحيوانية في الإنسان، ومن ثم كان منزع الملك نحو الانفراد عنده متأتياً من هذه

(1) Erwin Rosenthal, Political Thought in Mediaeval Islam: An Introductory Outline (London, Greenwood Press, 1985).

الغريزة التي جبل عليها الإنسان والجماعات والدول. ولكن لسوء الحظ أن كثيراً من المختزنات الفكرية التي تضمنها النص الخلدوني لم تلق ما تستحقه من العناية والنظر من قبل مفكري الإسلام، فكان أن بقيت دفينة في بطون كتبه ومخطوطاته، ولم ينفض عنها الغبار إلا في مراحل متأخرة. بيد أن هذا لا يعني أن المدرسة الخلدونية قد انتفى أثرها وانقطع حبلها تماماً، ولكن ما أردت قوله أنه لم يتم الانتباه الجاد إلى «فتوحات» النص الخلدوني، كما أنه لم يتم المراكمة عليها وتفعيلها بما يكفي. فالنص الخلدوني لم تنجل عنه الغفلة في العصر الحديث إلا مع النخبة الإصلاحية الإسلامية في إسطمبول وغيرها من الحواضر الإسلامية الأخرى منذ أواخر القرن الثامن عشر، ثم بصورة أوضح في القرن التالي، بعدما غمره النسيان، أو لنقل في الحد الأدنى التهميش الكبير من قبل النخبة العلمانية في مختلف مواقع العالم الإسلامي. فمن موقع حاجة النخبة الإصلاحية إلى تفسير معضلة الانهيار المريع الذي أصاب العمران الإسلامي مقابل صعود الممالك الأوروبية، من موقع حاجة هذه النخبة إلى تلمس سبل التدارك التاريخي، وجدت في المقدمة الخلدونية ما يروي ظمأها في البحث عن الأجوبة الاجتماعية والتاريخية في مرحلة بالغة القلق والتفجر، أما عدا ذلك فبقي النص الخلدوني إلى حد ما طي النسيان.

وصفوة القول إن ما يجمع هذه التوجهات «الواقعية» على اختلاف مواقعها وخلفياتها الفكرية وحتى الدينية افتراضها عدم براءة السياسي، ولك أن تقول إن طابعها «الشرير» والمخاتل، بما يقتضي تلمس سبل العلاج وتقصي الآليات المناسبة للحد من شرورها وتشذيب منازعها

الاستحواذية. فإذا كانت السياسة، وبفعل طبعها الذاتي، تنزع نحو لعبة الغلبة والاستئثار والاستحواذ على المنافع المادية والمعنوية، فإن ذلك يستدعي وضع آليات كابحة لها ومقللة من شرورها في الحد الأدنى. ففكرة فصل السلطات مثلاً تقوم على خلفية أن السلطة بطبعها «شريرة» وتميل إلى التمدد، ومن ثم يتوجب كبحها والحيلولة دون تجميعها في يد شخص واحد أو هيئة واحدة منفردة، وفكرة استقلالية ما يسمى بالمجتمع السياسي عن المجتمع المدني تقوم على إحداث توازن قوى بين الطرفين وكف يد الدولة عن التدخل المباشر في شؤون المجتمع.

أما استقلالية المؤسسة القضائية فتتأسس على جعلها عيناً رقيبة على ما دونها من المؤسسات التنفيذية والتشريعية. كما أن آلية التداول السلمي للسلطة تقوم على فكرة امتصاص الحال العنفية السياسية والاستعاضة عنها بالتدافع التنافسي، إلى جانب المراهنة على تجديد النخب السياسية بما يتيح ضخ دماء جديدة في شرايين المنتظم السياسي، ولعل هذا ما يميز بعض الشيء المنظومة الليبرالية على الرغم من ثغراتها وهناتها من الأنظمة الشمولية التي لا تتيح عادة حراكاً في مجال السياسة ولا تداولاً في قطاعات النخبة.

ومن المؤكد هنا أن هذه الآليات الديمقراطية قد تم الالتفاف عليها والحد من فاعليتها بأشكال وصيغ مختلفة في الديمقراطيات الليبرالية، ففكرة تداول السلطة استحالت إلى تداول محدود ضمن دائرة نخبة الأحزاب، وفي الغالب نخبة الحزبين الكبيرين المتحالفة مع دوائر النفوذ المالي والاقتصادي وأصحاب السطوة الإعلامية، وعملية فصل السلطات قد حل محلها التجميع البنيوي و«الخفي»

للسلطات حول المركز التنفيذي الذي يتدخل غالباً في تعيين القضاة، والتحكم في ماجريات البرلمانات والمؤسسات التشريعية عبر شبكة معقدة من الارتباطات والمصالح.

أما مقولة فصل المجتمع المدني عن المجتمع السياسي فقد أضحت مقولة متهافتة إلى حد كبير لأنها لا تعبر عن واقع التضخم والامتداد الرقابي والأمني الذي تتسم به الدولة «الليبرالية» ونزوعها إلى ولوج أخص خواص الحياة الفردية، بما يجعل المفاصلة بين الخاص والعام عديمة المعنى أصلاً.

وعلى الرغم من وعينا الكامل بمحدودية المقولات الليبرالية، وبما بات يفصل بين تنظيرات الفلاسفة والحقوقيين الليبراليين وبين واقع النظام الليبرالي من هوة واسعة، إلا أنه يمكن القول على سبيل الإجمال إن ميزة النظام الديمقراطي، بصرف النظر عن الخلفيات الفكرية والفلسفية التي قام ويقوم عليها، تتمثل في كونه قد وفر مجموعة من الإجراءات والوسائل العملية التي تساهم بدرجات متفاوتة في التخفيف من وطأة الاستبداد والحد من ضراوته. ولسنا نزعم أن هذه الآليات «الليبرالية» قد وفرت الحل السحري «لشرور» السياسة، كما أننا لا نزعم هنا أن هذه الآليات مكتملة وناجزة، ولا تحتمل الاستدراك والتعديل والتصويب، إلا أننا نرى أنّها أثبتت فاعليتها واقعاً لا افتراضاً، أفضلَ الحلول المتاحة. فعملية تطور المؤسسات السياسية تخضع في نهاية المطاف للخبرة التاريخية الحية للشعوب ومدى قدرتها على الاستيعاب والإضافة والتطوير.

إن مسار الحضارة الإسلامية مثلاً، لدى إنعام النظر فيه، قد جرى

زمن صعودها على هذا المنوال، إذ ورث المسلمون الفضاء الواسع والمتنوع لحضارات الشرق الكبرى البيزنطية والساسانية وحضارة بلاد ما بين النهرين ومصر إلى جانب مؤثرات رومانية ويونانية وهندية وصينية وغيرها واستخدموا مجمل المؤسسات السياسية والمدنية التي وردت إليهم مع محاولات تعديلها وتطويرها لاحقاً بما يستجيب للطراز السياسي الإسلامي والحاجات المتجددة للمسلمين، وليس نظام الإدارة وتنظيم الأسواق والبيوع وجباية الضريبة وغيرها سوى أشكال تنظيمية موروثة ومعدلة.

لا يمكن قراءة النظام الليبرالي نفسه من خلال هذه «التقنيات» الليبرالية بسبب ما يسكنه من ألاعيب تحكم خفية وظاهرة تمارسها اللوبيات النافذة والمدربة على فنون التحايل السياسي وصناعة الرأي العام، ولكن هذه الآليات ساهمت ولا تزال تساهم، نسبياً على الأقل، في الحد من هذه السلبيات والانحرافات السياسية، ولعلها أحد الوجوه التي تميز بعض الشيء النظام الليبرالي «المنفتح» نسبياً من نده النظام الشمولي المنغلق. من ذلك مثلاً أن الحياة «الديمقراطية» الغربية بقدر ما تزخر بوجوه التحايل السياسي والفساد المالي، محكومة أيضاً بلعبة الفضح والكشف التي تمارسها المؤسسات الرقيبة من مثل الصحافة والقضاء وهيئات المجتمع المدني. والخلاصة أن آليات الرقابة وأدوات المحاسبة التي يتيحها النظام الديمقراطي، ولو كان ذلك ضمن حدود وسقوف محددة، تساهم في التخفيف من مضار الفساد والحكم الانفرادي المطلق.

في الحاجة إلى إعادة الأمور إلى نصابها

إن فكرة الصراع والمنازعة التي يشدد عليها الفكر السياسي الغربي الموصوف بالواقعي قد نحت منحى المبالغة المفرطة إلى الحد الذي ينزع عن السياسي أي طابع أخلاقي وقيمي. ولعل أخطر ما في هذه القراءة تحويل السياسة إلى مجرد لعبة للاستئثار والاستحواذ السياسي وإلى أنموذج الكائد والمخاتل بلا روح أو قلب. إلا أنها مع ذلك، وعلى نحو ما بيناه أعلاه، وفرت ممكنات العلاج السياسي لمشكلة السلطة وما ينشأ حولها من منازعات دامية ومدمرة. ولعل من المفيد لنا، نحن المسلمين، إعادة الأمور إلى نصابها الطبيعي بحسب مقومات الرؤية الواقعية للإسلام التي ترى في الإنسان مزيجاً من الخير والشر، وفي العلاقات الإنسانية ساحة تدافع تتداخل فيها خطوط الخير مع الشر وأنصبة الحق مع الباطل. إن النظر إلى السياسي باعتباره مجال تجسد الأخلاق السامية والرفيعة لا يقل خطورة عن اختزالها في الصراع وفنون المخادعات وحشد التكتلات على نحو ما نراه في عوالم السياسة المرعبة ودهاليز السياسيين الموحشة. الأصوب هنا النظر إلى عالم السياسة باعتباره حقل تنازع وساحة تدافع مسترسل، ولكن الموجهات الأخلاقية والروحية التي تعمر قلوب الأفراد والجماعات مثل خفض الجناح وحب الآخر والتواضع والاستقامة ونظافة اليد وإغاثة الملهوف والتراحم والوقوف عند الحق والتزام خلق العدل، كل ذلك يلعب دوراً مهماً في التخفيف من حدة هذا الصراع وتخليق العلاقات الإنسانية. إنّها لحالة مرعبة حقاً أن يتم

تصوير حياة البشر وفضاء السياسة بمثابة غابة ترتع فيها الوحوش الكاسرة التي يتربص بعضها ببعض، على نحو يلغي أي معنى لفضيلة التعاون والتناصح والتحابّ، وهي نظرة لا تقل في مساوئها، إن لم تزد، عن تصوير العلاقات البشرية والسياسية وكأنها عالم ملائكي خال من أي منازعة أو منافسة. على أن ما ذكرناه سابقاً من الحاجة إلى التسديد الأخلاقي والروحي لعالم السياسة لا يغني بحالٍ من الأحوال عن الحاجة إلى الأخذ بالآليات الكابحة والمؤسسات الضابطة لسلوك الأفراد والجماعات والمنظمة لشؤون الحكم. من المؤكد هنا أن المراهنة على عامل التربية الدينية والروحية إضافة إلى الأخذ بالأدوات الإجرائية والضابطة يعطي نتائج أفضل من الاقتصار على الأخلاق المجردة، كما أنه يبقى أفضل من الركون الكامل إلى أدوات الرقابة والكبح. ولعل هذا ما يعطي مشروعية القول بأن الآليات الديمقراطية يمكنها أن تشتغل ضمن أرضية أخلاقية روحية أفضل من أرضية علمانية دهرية، خلافاً لمقالات العلمانيين.

إن الاكتفاء بتأكيد خيرية الإنسان والمطالبة بتهذيب حسه الأخلاقي لا يقومان عاصماً دون نشوء المنازعات العنيفة حول السلطة، وآية ذلك أن الجماعات الزهدية الصوفية القائمة على مطلق التنسك والتطهر الروحي والتي لا علاقة لها بشؤون المعاش الدنيوي كثيراً ما تنخرها الصراعات الداخلية على الرئاسة والمجد الروحي، كما أن المسيحية التي نادت بالمحبة الخالصة - بما في ذلك محبة العدو - ونكران الذات كان تاريخها طافحاً بالحروب وسفح الدماء. ولعل ما أوقع بعض الجماعات الإسلامية التي تسلمت مقاليد الحكم

في وهدة الفساد والتسلط السياسي اكتفاؤها بالتشديد على الإخلاص الديني والأخوة الجامعة دونما اهتمام يذكر بآليات الرقابة والضبط لشؤون الحكم والحاكمين، فانتهى بِها الأمر إلى الصراع الداخلي، واستقواء بعض منها على الآخر بأدوات الدولة القاهرة، أي استخدام الأساليب التي ألفوا استعمالها ضد خصومهم السياسيين. ولعل الجواب الكافي نجده في فلسفة الإسلام القائمة على ما يمكن تسميته بالروحية الواقعية، هذه الفلسفة التي تعترف بالواقع وعالم الطبيعة الإنسانية (أي الفطرة) ولكن مع العمل على تسديدهما وتهذيبهما بالمعاني الروحية والأخلاقية، كما تعترف بدور القوة وتوازناتها في نسيج العلاقات الإنسانية ولكن مع العمل على تقييدها وضبطها بسلطان الحق.

ثمة ظاهرة آخذة في التشكل داخل الأجسام السياسية الإسلامية قلما يعبر عنها بصورة جلية وصريحة، وهي وجود هوة واسعة تزداد يوماً بعد يوم بين خطاب مثالي يشدد على تربية النفس وفضيلة الأخوة والمحبة، وواقع ممارسة سياسية لا يخلو من الصراعات الساخنة والباردة ولعبة حشد التكتلات واستعمال أدوات الكيد السياسي، وهي حالة تحتاج إلى قدر من الجرأة والشجاعة في معالجتها، والطريق إلى ذلك لا يخرج عن خيارين اثنين لا ثالث لهما:

الخيار الأول: إما التسليم بهذا الواقع باعتباره من طبائع السياسة وقوانينها الذاتية التي لا يمكن معاندتها أو الوقوف في وجهها، في إطار ما يعبر عنه عادة بالواقعية السياسية، التي هي في حقيقة الأمر أقرب ما يكون إلى ما يمكن تسميته بالذرائعية السياسية، وهذا الأمر يقتضي إزالة الهوة المصطنعة بين الخطاب والممارسة، أو بالأحرى

إنزال الخطاب السياسي إلى طور الفعل السياسي، مع تسويغ استخدام الأفراد والمجموعات المنخرطة في «اللعبة السياسية» لما هو متاح من «فنون» السياسة ومكائدها.

الخيار الثاني: يتمثل في عدم الاعتراف بمثل هذه الأساليب ومحاولة الحد من سلبياتها ما أمكن عبر آلية التربية والرقابة الجماعية مما يتيح للممارسة السياسية الارتقاء إلى مستوى الخطاب الديني، ويزيل الجفوة بين الممارسة والنظرية في إطار ما يمكن تسميته بالواقعية الأخلاقية أو الواقعية «المثالية».

ولعل أهم الخصال التي تتوافر لدى النظام الديمقراطي على سوءاته، تتمثل في ما أثبته واقعاً من قدرة على امتصاص التوترات السياسية والصراعات العنيفة والمهلكة على السلطة، خصوصاً إذا ما قام هذا النظام على الإجماع العام حول أسس النظام السياسي والاجتماعي، وذلك بالنظر إلى ما يتيحه من آليات ضابطة للشأن السياسي والتداول السلمي للسلطة، فضلاً عن قدرته على التخفيف من نزعات التطرف والعنف بسبب ما يوفره من مساحة واسعة للمناظرة والمقارعة التداولية والحوارية، أي قدرة الديمقراطية على تحويل العدو إلى مجرد خصم سياسي، كما تقول الباحثة البلجيكية شنتال موف، يمكن مقارعته بسلطان البيان وبقوة حشد الأصوات وصناعة الرأي العام بدل العمل على سحقه أو إلغائه بالعنف. فالحلول السياسية التي يخلص إليها النظام الديمقراطي عبارة عن حصيلة وفاقية بين مختلف القوى السياسية والاجتماعية المتصارعة بحسب ما يتيحه ميزان القوى القائم، وهو النظام الديمقراطي، أي إن النظام الديمقراطي ومهما كانت هناته إلا أنه ساعد في نهاية المطاف على

الانتقال من حكم الطبيعة القائم - إذا استخدمنا المصطلح الخلدوني هنا - على القوة العمياء وسطوة العنف الأهوج إلى نظام الحكم المدني المعقلن نسبياً القائم على الموادعة والمسالمة على الرغم من عدم خلوه من آليات التحكم والتوجيه الخفي للأقوياء من أصحاب النفوذ المالي والسياسي والإعلامي، فضلاً عن استخدامه «المنضبط» والمحسوب للعنف، والذي سنكشف وجهه العاري والمخيف خصوصاً في حالة الأزمات الداخلية والخارجية، على نحو ما أبرزناه في مواضع سابقة.

لقد غدا أمراً لازماً تجريد الديمقراطية مما ألصق بها من صبغة أيديولوجية، وتحريرها من آفتي الاحتكار والاستبعاد، ومن ثم افتكاكها من بين أيدي النخبة وبسطها بين أيدي الناس، والإلقاء بها في قلب حركة المجتمع حتى تتوافر الفرصة الكافية لاختبارها على أرض الواقع، فيحتفظ النظام الديمقراطي بما يمكن الاحتفاظ به، ويعدل ما يراه بحاجة إلى تعديل، وهذا الأمر يقتضي تغليب الخبرة الحية على الأيديولوجيا، إلى جانب فك العلاقة الاعتباطية المزعومة بين الديمقراطية وما يسمى عادة بالثقافة الديمقراطية والتأكيد بدلاً من ذلك على طابعها الإجرائي الوظيفي. لقد أشرنا قبل إلى أن آليات الديمقراطية إنما نشأت في بيئة ليبرالية وتغذت بشكل أو بآخر من المواريث المسيحية المعلمنة ضمن سياقات التجربة الغربية، ولكن هذا لا ينفي كونها قابلة للخروج من طور الخصوصية إلى العالمية، والانتقال إلى بيئة حضارية وثقافية غير «موطن الولادة الأصلي»، مع ما يقتضيه ذلك من محاولات التعديل والتصويب بحسب ملابسات الوضع المنقول إليه، كما هو شأن العديد من المؤسسات والهياكل

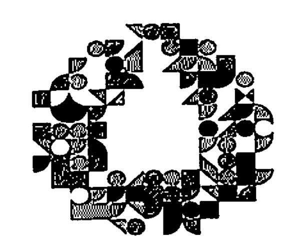
والأفكار التي اكتسبت طابع العالمية قديماً وحديثاً. وبصورة أكثر وضوحاً، فإننا نقول: يمكن لهذه الآليات الديمقراطية أن تتفاعل مع المخزون الثقافي والحضاري العربي الإسلامي، وأن تتبادل التأثير مع الأوضاع التاريخية الحية للمجتمعات العربية الإسلامية لتعتمد هذه المجتمعات ما يناسب حاجاتها وأولوياتها.

وجماع القول هنا أن مقولة انعدام الثقافة الديمقراطية في الفضاء العربي والإسلامي الأوسع التي شاع استخدامها في الخطاب السياسي العربي ليست إلا مِشجباً يتم استدعاؤه للالتفاف على المطلب الديمقراطي لا غير. فأمريكا الجنوبية مثلاً حينما انتقلت من طور الحكم العسكري الشمولي إلى الحكم الديمقراطي لم تشهد انتقالاً نوعياً في ثقافتها السياسية، وكذا هو الأمر بالنسبة إلى العديد من البلاد الإفريقية والآسيوية الأخرى التي نهجت الحل الديمقراطي.

أما إذا افترضنا فعلاً أن هناك علاقة ما تربط الديمقراطية بما يسمى بالقيم الثقافية أو الثقافة السياسية فلا أتخيل عاقلاً يقول بأن الثقافة العربية الإسلامية على هذه الدرجة من الجمود والهشاشة التي تستحق كل هذا القدح والإدانة، وأن الثقافة السياسية في زامبيا أو الطوجو أو جنوب افريقيا أو أوغندا أكثر تطوراً من الثقافة السياسية في مصر أو العراق أو سوريا أو تونس أو الجزائر.

ولذا بات من الضروري في تقديرنا إعادة توجيه مركز الاهتمام من الثقافة إلى السياسة ومشاغلها ورهاناتها، وأنا ممن يزعمون أن تعثر الانتقال الديمقراطي في العالم العربي والعالم الإسلامي عموماً لا علاقة له بنظام الثقافة أو الدين، إنما يعود الأمر إلى ممانعة الخارج

المتحالف مع مراكز التسلط في الداخل في قبول الخيار التداولي الديمقراطي مع العمل على الالتفاف عليه بمسوغات ودعاوى مختلفة. فمن الواضح أن الأطراف الدولية ليس لديها مصلحة في فسح مجال الاختيار السياسي الحر أو قبول الاحتكام لسلطة صناديق الاقتراع لأن أي عملية ديمقراطية جادة لا بد أن تأتي بقوى اجتماعية وسياسية غير منسجمة ضرورة مع مصالح ورهانات الخارج، وربما يعود ذلك إلى كون القوى المرتبطة بالخارج والمتوائمة مع مصالحه لا تستطيع أن تصمد أمام إرادة الناخبين، ولذلك غدا مألوفاً في الأوساط السياسية والأكاديمية الغربية والعربية على السواء الهروب من مواجهة المشكل السياسي والتركيز بدلاً من ذلك على مشجب الثقافة والدين. يوجد اليوم حديث متتال عن أولوية مطلب العلمنة و«اللبرلة»، وتقديمه على الانتقال الديمقراطي في العالم العربي، مما يدل على أن القوى الأجنبية تراهن على إعادة رسم الخارطة الثقافية أولاً، أي القيام بعمليات جراحية تطال الثقافة والقيم العامة، مما يتيح إعادة بناء «المربع السياسي»، ثم تداول السلطة لاحقاً في دائرة النخب المطلوبة أمريكياً، وهذا الأمر حسب رأينا أشبه ما يكون بمناطحة الصخر، نظراً إلى ما تتمتع به شعوب المنطقة من وعي مرهف وعميق بقضاياها الكبرى وسلم أولوياتها، وما تمتلك من ميزان اختيار واضح تزن على ضوئه الرجال والقوى السياسية والاجتماعية، ولذلك ما أن تتقدم لصناديق الاقتراع حتى تفاجئ الكثير من التوقعات، ومن ثم تعيد الأمور إلى نقطة الصفر، ولعل هذا ما يفسر محنة الديمقراطية في العالم العربي.



مركز صناعة الفكر
للدراسات والأبحاث
Fiker Center for Studies

«إعادة لهيكلة العقل»

الفكرة والتعريف:

مركز مستقل غير ربحي، يُعِدّ الأبحاث العلمية والمستقبلية، ويساهم في صناعة الوعي وتعزيزه وإشاعته من خلال إقامة الفعاليات والندوات ونشرها عبر تكنولوجيا الاتصال، إسهاماً منه في صناعة الوعي وتعزيزه وإثراء التفكير المبني على منهج علمي سليم.

الرسالة:

المساهمة في رفع مستوى الوعي الفكري، وتنمية التفكير الاستراتيجي في المجتمعات العربية.

الأهداف:

1. الإسهام في نشرالوعي الثقافي.

2. قياس الرأي العام إقليمياً ودولياً تجاه قضايا محددة.

3. التأصيل العلمي للقضايا السياسية المستجدة.

4. مواكبة المتغيرات العالمية والعربية، من خلال إعداد الأبحاث وتقديم الاستشارات.

الوسائل:

1. إعداد الدراسات والأبحاث والاستشارات والتقارير وفق منهجية علمية.

2. التواصل والتنسيق مع المراكز والمؤسسات البحثية العربية والعالمية.

3. تناول قضايا التيارات الفكرية المتنوعة بما يؤصل لضروريات التعايش السلمي، والمشاركة الفاعلة.

4. إقامة المؤتمرات والندوات الفكرية وحلقات النقاش.

5. رعاية الشباب الباحثين المتميزين.

مجالات العمل:

تتنوع مجالات العمل في المركز وتشمل ما يلي :

1 .**الأبحاث والدراسات:**

حيث يقوم المركز على إعداد الدراسات والأبحاث وفق المنهجية العلمية في مجالات تخصص المركز، وهي :

- الدراسات السياسية.
- الدراسات المتخصصة في التيارات الإسلامية والفكرية.
- الدراسات الحضارية والتنموية.
- دراسات الفكر الإسلامي.

2 .**الاستشارات وقياس الرأي:**

يسعى المركز لتقديم الاستشارات والحلول في مجالات اهتمام المركز للجهات الرسمية والأهلية، وذلك من خلال قياس الرأي العام تجاه القضايا الفكرية والأحداث السياسية والاجتماعية، بالتعاون مع كادر علمي مُحترف ومُتعدِّد المهارات.

3. **النشر:**

يسهم المركز في نشر الدراسات والأبحاث عبر وسائل النشر المتنوعة.

إصدارات المركز

1 - الحركة الإسلامية رؤية نقدية .. مجموعة من المفكرين.
2 - آراء جديدة في العلمانية والدين .. د. رفيق عبدالسلام.
3 - الولايات المتحدة الامريكية بين القوة الصالبة والقوة الناعمة .. د. رفيق عبدالسلام.
4 - الحقوق السياسية للمرأة في الشريعة والقانون الدولي .. د. محمد المنصوري.
5 - حركة التوحيد والإصلاح المغربية .. مجموعة باحثين.
6 - الدولة العلوية وخيار الأسد .. إبراهيم حمامي.
7 - الإسلاميون في عام 2010 .. مجموعة باحثين.
8 - الإسلاميون في عام 2011 .. مجموعة باحثين.
9 - الإسلاميون في عام 2012 .. مجموعة باحثين.
10 - الإسلاميون في عام 2013 .. مجموعة باحثين.
11 - الليبرالية في السعودية .. مجموعة باحثين.
12 - الحركة الإسلامية في الجزائر .. فاتن المعاضدي.
13 - الاستراتيجية الإيرانية في الخليج العربي .. مجموعة باحثين.
14 - المرجعية في المفهوم والمآلات .. د. سعيد بن ناصر الغامدي.

15 ـ مقدمة في الصدمات الحضارية .. د. سعيد بن ناصر الغامدي.

16 ـ السعوديّون الشيعة.. الفكرة والإشكاليات .. مجموعة باحثين.

17 ـ التقرير الاستراتيجي السعودي 2014 .. مجموعة باحثين.

سيصدر قريباً:

1 ـ المجتمع المدني السعودي .. مجموعة باحثين.

2 ـ المرأة في السعودية .. مجموعة باحثين.